

ISSN 2074-1529 (Print)  
DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-1  
www.islamjournal.idmedina.ru

# ИСЛАМ

## В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

**Рецензируемый научный журнал**

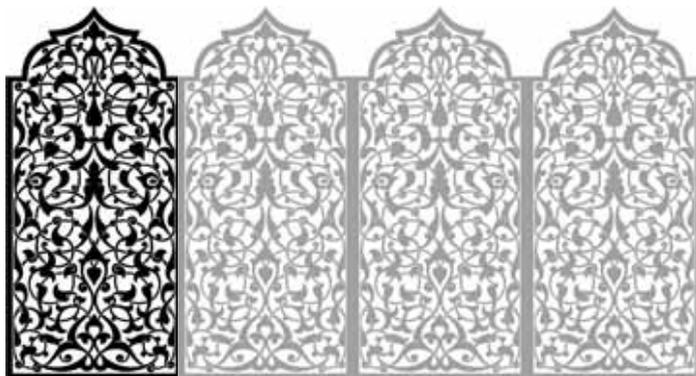
Издаётся с 2005 г.  
Выходит 4 раза в год

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук, сформированный Высшей аттестационной комиссией при Министерстве образования и науки Российской Федерации, по отраслям науки в соответствии с Номенклатурой научных специальностей, по которым присуждаются учёные степени:

07.00.00 Исторические науки и археология,

23.00.00 Политология,

26.00.01 Теология (отрасль науки: философия, филология, история, искусствоведение, культурология, педагогика).



**Том 18 / № 1 / март / 2022**

## МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

### Председатель международного редакционного совета

**Гайнутдин (Гайнутдинов) Равиль Исмагилович (муфтий шейх)**, канд. филос. наук, пред. Централизованной религиозной организации Духовное управление мусульман Российской Федерации (ДУМРФ), пред. Централизованной мусульманской религиозной организации Совет муфтиев России (СМР), сопред. Межрелигиозного совета России, член Высшего Совета Всемирной ассамблеи по сближению мазхабов, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

### Сопредседатели редакционного совета

**Васильев Алексей Михайлович**, д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, почетный президент Института Африки Российской академии наук, зав. каф. африканистики и арабистики Российского университета дружбы народов, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания РФ, член научного совета при Совете Безопасности РФ (Москва, Россия).

**Кропачев Николай Михайлович**, д-р юрид. наук, проф., член-корреспондент Российской академии наук, предс. Общественного совета при Министерстве юстиции РФ, предс. Ассоциации ведущих университетов России, председатель Совета ректоров вузов СЗФО, ректор Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

**Наумкин Виталий Вячеславович**, д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, научный руководитель Института востоковедения Российской академии наук, заведующий кафедрой региональных проблем мировой политики МГУ имени М. В. Ломоносова, член научного совета при Совете Безопасности Российской Федерации, член научного совета при министре иностранных дел Российской Федерации, пред. научно-консультативного совета при Министерстве юстиции Российской Федерации по изучению информационных материалов религиозного содержания на предмет выявления в них признаков экстремизма, член комиссии по миграционным вопросам Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям (Москва, Россия).

**Пиотровский Михаил Борисович**, д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, декан восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, генеральный директор Государственного Эрмитажа, член Совета при Президенте Российской Федерации по науке и образованию, член президиума Совета при Президенте Российской Федерации по культуре и искусству, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Санкт-Петербург, Россия).

**Садовничий Виктор Антонович**, д-р физ.-мат. наук, проф., действ. член Российской академии наук, член президиума Российской академии наук, ректор Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, президент Российского союза ректоров высших учебных заведений, член Совета при Президенте РФ по науке

и высоким технологиям, член Совета при Президенте РФ по реализации приоритетных национальных проектов, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания РФ, член Научного совета при Совете Безопасности РФ, член Совета по русскому языку при Правительстве РФ, член коллегии Минобрнауки России, президент Евразийской ассоциации университетов (Москва, Россия).

**Смирнов Андрей Вадимович**, д-р филос. наук, действ. член Российской академии наук, академик-секретарь Отделения общественных наук Российской академии наук, Президент Российского философского общества (Москва, Россия).

### **Члены редакционного совета**

*Главный редактор*

**Мухетдинов Дамир Ваисович**, канд. полит. наук, доктор теологии, первый зам. пред. ДУМ РФ, ректор Московского исламского института, проф. Санкт-Петербургского государственного университета, директор Центра исламских исследований Санкт-Петербургского государственного университета (Москва, Санкт-Петербург, Россия).

**Абашин Сергей Николаевич**, д-р ист. наук, проф., именной проф. Европейского университета в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, Россия).

**Абдрахманов Данияр Мавлярович**, канд. филос. наук, доцент, ректор Башкирской академии государственной службы и управления при Главе Республики Башкортостан (Уфа, Россия).

**Акаев Вахит Хумидович**, д-р филос. наук, проф., действ. член Академии наук Чеченской Республики, гл. науч. сотр. Комплексного научно-исследовательского института имени Х. И. Ибрагимова Российской академии наук, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Грозный, Россия).

**Аликберов Аликбер Калабекович**, д-р ист. наук, директор Института востоковедения Российской академии наук (Москва, Россия).

**Бабаджанов Бахтиер Мираимович**, д-р ист. наук, вед. науч. сотр. Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан (Ташкент, Узбекистан).

**Гаман-Голутвина Оксана Викторовна**, д-р полит. наук, проф., член-корреспондент РАН по Отделению глобальных проблем и международных отношений РАН, зав. каф. сравнительной политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, пред. Экспертного Совета РГНФ по политологии, философии, социологии, правоведению и науковедению, председатель Федерального учебно-методического объединения в системе высшего образования по укрупненной группе специальностей и направлений подготовки 41.00.00 Политические науки и регионоведение, президент Российской ассоциации политической науки, Член Совета по грантам Президента РФ для ведущих научных школ и молодых ученых, Президент Российской ассоциации политической науки (Москва, Россия).

**Горшков Михаил Константинович**, д-р филос. наук, действ. член Российской академии наук, научный руководитель Института социологии Российской академии наук, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации, член экспертного совета по научным проектам Российского научного фонда (Москва, Россия).

**Даудов Абдулла Хамидович**, д-р ист. наук, проф., директор Института истории Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

**Делокаров Кадырбеч Хаджумарович**, д-р филос. наук, проф. каф. ЮНЕСКО Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва, Россия).

**Дьяков Николай Николаевич**, д-р ист. наук, проф., зав. каф. истории стран Ближнего Востока восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

**Зорин Владимир Юрьевич**, д-р полит. наук, канд. ист. наук, проф., главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, зам. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, член научного совета при Совете Безопасности Российской Федерации, член Президиума, пред. Комиссии по гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений Общественной палаты Российской Федерации, пред. Комиссии по мониторингу и разрешению конфликтных ситуаций в сфере межнациональных отношений Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

**Ибрагим Тауфик Камель**, д-р филос. наук, проф., гл. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения Российской академии наук, зам. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии, пред. Российского общества исламоведов (Москва, Россия).

**Кемпер Михаэль**, Ph. D. (Hist.), проф. сектора Европейских исследований факультета гуманитарных наук Амстердамского университета (Амстердам, Нидерланды).

**Кириллина Светлана Алексеевна**, д-р ист. наук, зав. каф. истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

**Кныш Александр Дмитриевич**, д-р ист. наук, руководитель Научной лаборатории по анализу и моделированию социальных процессов Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия), проф. исламоведения, проф. каф. ближневосточных исследований Мичиганского университета (Энн-Арбор, США).

**Косач Григорий Григорьевич**, д-р ист. наук, проф. каф. современного Востока факультета истории, политологии и права Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета, эксперт Института Ближнего Востока (Москва, Россия).

**Маслов Алексей Александрович**, д-р ист. наук, профессор, директор Института Дальнего Востока Российской академии наук, директор Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

**Мейер Михаил Серафимович**, д-р ист. наук, проф., президент Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

**Микульский Дмитрий Валентинович**, д-р ист. наук, гл. науч. сотр. Института востоковедения Российской академии наук (Москва, Россия).

**Михайлов Вячеслав Александрович**, д-р ист. наук, проф., зав. каф. национальных и федеративных отношений Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации,

член Президиума, руководитель рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

**Мчедлова Мария Мирановна**, д-р полит. наук, зав. каф. сравнительной политологии Российского университета дружбы народов, ученый секретарь Центра «Религия в современном обществе» Института социологии Российской академии наук, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям (Москва, Россия).

**Попова Ирина Фёдоровна**, д-р ист. наук, член-корреспондент Российской академии наук, профессор, директор Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия).

**Рамадан Тарик**, Ph. D. (Arabic and Islamic Studies), проф. современного исламоведения, Оксфордский университет, президент Европейской мусульманской сети (Брюссель), член Международного союза мусульманских ученых (Оксфорд, Соединённое Королевство Великобритании и Северной Ирландии).

**Родионов Михаил Анатольевич**, д-р ист. наук, проф., зав. каф. истории стран Ближнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, главный научный сотрудник отдела Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия).

**Салихов Радик Римович**, д-р ист. наук, директор Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, действительный член Академии наук Республики Татарстан (Казань, Россия).

**Следзевский Игорь Васильевич**, д-р ист. наук, зав. Центром цивилизационных и региональных исследований Института Африки Российской академии наук, зам. председателя Научного совета по проблемам Африки при Отделении глобальных проблем и международных отношений Российской академии наук (Москва, Россия).

**Соловьев Александр Иванович**, д-р полит. наук, проф., зав. каф. политического анализа факультета государственного управления Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, член экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по политологии (Москва, Россия).

**Солодовник Диляра Медехатовна**, канд. ист. наук, доц., зам. директора Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, зав. кафедрой ЮНЕСКО ИСАА МГУ (Москва, Россия).

**Сюкияйнен Леонид Рудольфович**, д-р юрид. наук, проф., ординарный проф., проф. каф. теории и истории права Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия).

**Тимофеева Лидия Николаевна**, д-р полит. наук, проф., зам. зав. каф. политологии и политического управления Института общественных

наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, действ. член Академии политической науки, вице-президент, пред. правления Российской ассоциации политической науки (Москва, Россия).

**Фролов Дмитрий Владимирович**, д-р филол. наук, проф., член-корр. Российской академии наук, зав. каф. арабской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

**Хайретдинов Дамир Зинюрович**, канд. ист. наук, зам. директора Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования (Москва, Россия).

**Хайрутдинов Рамиль Равилович**, канд. ист. наук, доц., директор Института международных отношений Казанского (Приволжского) федерального университета, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям (Казань, Россия).

**Шабров Олег Федорович**, д-р полит. наук, проф., зав. каф. политологии и политического управления Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, зам. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, президент Академии политической науки (Москва, Россия).

**Шарков Феликс Изосимович**, д-р социол. наук, проф., зам. декана факультета журналистики, зав. каф. общественных связей и медиаполитики Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, проректор по науке Академии труда и социальных отношений, президент Международной академии коммуникологии, эксперт Российского экспертного совета по оценке журналов, предложенных для включения в состав SCOPUS (RCAB/ ECSAC for SCOPUS) (Москва, Россия).

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

**Хабутдинов Айдар Юрьевич**, пред. редколлегии, д-р ист. наук, проф., проф. кафедры теории и истории права и государства, Казанский филиал ФГБОУ ВО «Российский государственный университет правосудия», профессор Института международных отношений, ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», член экспертного совета ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии (Казань, Россия).

### Члены редакционной коллегии:

**Аббясов Рушан Рафикович**, канд. филос. наук, заместитель Председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации (Москва, Россия).

**Аккиева Светлана Исмаиловна**, д-р ист. наук, вед. науч. сотр. Института гуманитарных исследований Правительства Кабардино-Балкарии и Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (Нальчик, Россия).

**Алексеев Игорь Леонидович**, канд. ист. наук, доц. каф. современного Востока факультета истории, политологии и права Историко-архивного

института Российского государственного гуманитарного университета, директор научных программ фонда «Марджани» (Москва, Россия).

**Ахмадуллин Вячеслав Абдулович**, д-р ист. наук, старший научный сотрудник Московского исламского института, профессор Финансового университета при Правительстве Российской Федерации (Москва, Россия).

**Берникова Ольга Александровна**, канд. филол. наук, доц., доц. каф. арабской филологии восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

**Ефремова Наталия Валерьевна**, канд. филос. наук, ст. науч. сотр. сектора восточных философий Института философии Российской академии наук (Москва, Россия).

**Зарипов Ислам Амирович**, зам. гл. редактора, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, научный сотрудник Московского исламского института, кандидат исторических наук (Москва, Россия).

**Золотухин Всеволод Валерьевич**, зам. гл. ред., зам. пред. редколлегии, выпускающий редактор, канд. филос. наук, доцент Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия).

**Имашева Марина Маратовна**, доктор исторических наук, доцент Института международных отношений Казанского федерального университета (Казань, Россия).

**Котюкова Татьяна Викторовна**, канд. ист. наук, руководитель Центра по изучению Центральной Азии Московского исламского института, ст. науч. сотр. Института научной информации по общественным наукам Российской академии наук (Москва, Россия).

**Лукашев Андрей Александрович**, канд. филос. наук, ст. науч. сотр. сектора философии исламского мира Института философии Российской академии наук (Москва, Россия).

**Кудряшова Ирина Владимировна**, канд. полит. наук, доц. каф. сравнительной политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России (Москва, Россия).

**Кямилев Саид Хайбулович**, канд. филол. наук, ст. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения Российской академии наук, действ. член Иорданского Королевского общества (Академии) исламской мысли, член Высшего совета Исламской организации по вопросам образования, науки и культуры (ИСЕСКО), представитель ИСЕСКО и Федерации университетов исламского мира в России (Москва, Россия).

**Насыров Ильшат Рашитович**, д-р филос. наук, в. н. с. сектора философии исламского мира Института философии Российской академии наук (Москва, Россия).

**Павлова Ольга Сергеевна**, канд. пед. наук, доц., доц. каф. этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования Московского государственного психолого-педагогического университета (Москва, Россия).

**Почта Юрий Михайлович**, д-р филос. наук, проф. каф. сравнительной политологии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва, Россия).

**Псху Рузана Владимировна**, д-р филос. наук, доц., доц. каф. истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва, Россия).

**Редькин Олег Иванович**, д-р филол. наук, проф., зав. каф. арабской филологии восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

**Сенюткина Ольга Николаевна**, д-р ист. наук, начальник Международной междисциплинарной научно-исследовательской лаборатории «Историческая компаративистика, регионоведение и развитие восточно-азиатских территорий» Управления по НИД Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Нижний Новгород, Россия).

**Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович**, канд. филос. наук, директор Центра Мусы Бигиева Московского исламского института, ст. науч. сотр. Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (Казань, Россия).

**Юзеев Айдар Нилович**, д-р. филос. наук, проф., зав. каф. социально-гуманитарных дисциплин Казанского филиала Российского государственного университета правосудия, член экспертного совета ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации (Казань, Россия).



Издаётся при финансовом содействии  
Фонда поддержки исламской культуры,  
науки и образования

© 2022 Редакция журнала «Ислам в современном мире»  
© 2022 ООО «Издательский дом “Медина”»

# СОДЕРЖАНИЕ

## ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

- Фролов Д. В., Зарипов И. А.**  
Введение к тафсиру Табари. Перевод с арабского  
и комментарии. Часть первая 27
- Мухетдинов Д. В.**  
Аналитический обзор русских переводов Корана конца XX в. 47
- Корнеева Т. Г.**  
«Ответ материалистам»: справедлив ли ал-Афгани  
к исмаилитам? 67
- Ахметжанов Р. С.**  
Богословско-правовое исследование о шариатской  
легитимности расторжения брака в органах ЗАГС  
или гражданском суде по инициативе жены 85

## КОМПАРАТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ДИАЛОГ КУЛЬТУР

- Псху Р. В.**  
К вопросу о переводческой стратегии ал-Бируни:  
кратко об арабском переводе санскритского текста  
«Йога-сутр» Патанджали 105

## ИСЛАМ В РОССИИ И СНГ

- Ахмадуллин В. А.**  
Некоторые аспекты зарубежной историографии  
государственно-мусульманских отношений в СССР 119
- Хайретдинов Д. З.**  
Драма локального масштаба (эпизод из жизни Татарской  
слободы г. Москвы середины XIX в.) 133

**Бегалинова К. К.**

Исламское образование в Республике Казахстан:  
специфика и перспективы развития 147

**Имашева М. М.**

Система мусульманского образования в Астраханской  
губернии до 1917 г. 159

## ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ

**Солодовник Д. М., Лозинский Н. Н.**

ЮНЕСКО и ИСЕСКО — международные платформы  
межцивилизационного диалога 181

## РЕЦЕНЗИИ

**Наумкин В. В.**

Рецензия на книгу: *Гусева Ю. Н., Сенюткина О. Н.,  
Христофоров В. С.* Пытаясь понять и вообразить ислам...  
(Образ ислама в сознании российских элит 1880-х –  
1920-х гг.) 193

**Налич Т. С.**

Рецензия на книгу: *Зарипов И. А.* Сады коранической  
мудрости. Т. I. Суры 1, 87–94. 197



ISSN 2074-1529 (Print)  
DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-1  
www.islamjournal.idmedina.ru

# ISLAM

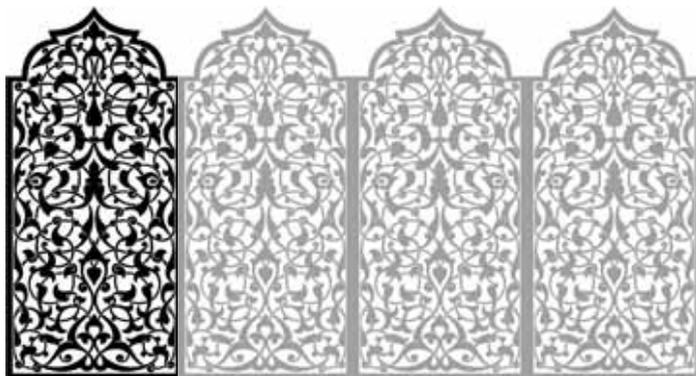
## IN THE MODERN WORLD

**Peer-reviewed academic journal**

Published since 2005  
Published quarterly

The journal is in the list of leading peer-reviewed scientific journals and publications, where major scientific results of dissertations for academic degrees of doctor and candidate of sciences are to be published in the fields on sciences according to the Nomenclature of Academic Specializations that grant academic degrees:

07.00.00 Historical Sciences and Archaeology,  
23.00.00 Political Science,  
26.00.00 Theology



**2022 / vol. 18 / no. 1 / March**

## INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

### **Chairman of the international editorial board**

**Gaynutdin (Gaynutdinov), Ravil (mufti sheikh)**, Cand. Sci. (Philos.), chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, chairman of the Russian Council of Muftis, co-chairman of the Russian Inter-religious Council, member of the Supreme Council of the World Assembly for the Rapprochement of Islamic Schools of Law, member of the Russian Presidential Council on Cooperation with Religious Associations, member of the Federation Council's Consultative Council on Inter-ethnic and Interreligious Relations and Interaction with Religious Associations (Moscow, Russian Federation).

### **Co-chairmen of the editorial board**

**Kropachev, Nikolay**, Dr. Sci. (Law), prof., corresponding member of the Russian Academy of Sciences, head of the Public Council of the Ministry of Justice of the Russian Federation, head of the Council of Rectors of the Northwest Federal District, rector of Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation).

**Naumkin, Vitaly**, Dr. Sci. (Hist.), prof., member of the Russian Academy of Sciences, scientific director of the Institute of Oriental Studies (Russian Academy of Sciences), head of the Department of Regional Issues of International Relations of Lomonosov Moscow State University, member of the scientific board under the Security Council of Russia, member of the scientific board under the foreign minister of Russia, chairman of the Scientific Advisory Board for Studying Religious Materials under the Russian Ministry of Justice, member of the Migration Commission under the Russian Presidential Council for Interethnic Relations (Moscow, Russian Federation).

**Piotrovsky, Mikhail**, Dr. Sci. (Hist.), prof., member of the Russian Academy of Sciences, dean of the Faculty of Oriental Studies (St. Petersburg State University), director of the State Hermitage Museum, member of the Presidential Council for Science and Education, presidium member of the Presidential Council for Culture and Art, member of the Scientific Expert Council under the Chairman of the Federation Council of the Federal Assembly of the Russian Federation (Saint Petersburg, Russian Federation).

**Sadovnichiy, Victor**, Dr. Sci. (Phys.-Math.), prof., member of the Russian Academy of Sciences, member of the Presidium of the Russian Academy of Sciences, rector of Lomonosov Moscow State University, member of the Presidential Council on Science and High Technologies, member of the Presidential Council for the Implementation of the Priority National Projects, president of the Russian Union of Rectors, president of the Eurasian University Association, member of the Scientific Expert Council under the Chairman of the Federation Council of the Federal Assembly of the Russian Federation, member of the Board of the Ministry of Education and Science, member of the Academic Council under the Security Council of Russia, member of the Committee on the Russian Language under the Government of Russia (Moscow, Russian Federation).

**Smirnov, Andrey**, Dr. Sci. (Philos.), member of the Russian Academy of Sciences, secretary member of the Department of Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, President of the Russian Society for Philosophy (Moscow, Russian Federation).

**Vasilyev, Alexey**, Dr. Sci. (Hist.), member of the Russian Academy of Sciences, director of the Institute of African Studies, Russian Academy of Sciences, head of chair of African and Arab Studies, People Friendship University of Russia (Moscow, Russian Federation).

## MEMBERS OF THE EDITORIAL BOARD

### Editor-in-Chief

**Mukhetdinov, Damir**, Cand. Sci. (Polit.), Dr. Theol., first deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, rector of Moscow Islamic Institute, prof. of Saint Petersburg State University, head of the Centre of Islamic Studies of Saint Petersburg State University (Moscow, Saint Petersburg, Russia).

**Abashin, Sergey**, Dr. Sci. (Hist.), prof. of the European University in Saint Petersburg (Saint Petersburg, Russian Federation).

**Abdrahmanov, Daniyar**, Cand. Sci. (Philos.), associate professor, rector of the Bashkir Academy of Public Administration and Management under the Head of the Republic of Bashkortostan (Ufa, Russian Federation).

**Akayev, Vakhit**, Dr. Sci. (Philos.), prof., member of the Academy of Sciences of Chechnya, head research ass. at the Kh. I. Ibragimov Interdisciplinary Research Institute of the Russian Academy of Sciences, member of the Higher Attestation Commission's expert council on Theology under the Russian Ministry of Education (Grozny, Russian Federation).

**Alikberov, Alikber**, Dr. Sci. (Hist.), head of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

**Babajanov, Bakhtier**, Dr. Sci. (Hist.), leading researcher of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of Uzbekistan (Tashkent, Uzbekistan).

**Daudov, Abdullah**, Dr. Sci. (Hist.), prof., head of the Institute of History, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia).

**Delokarov, Kadyrbech**, Dr. Sci. (Philos.), prof. of the UNESCO Chair, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russian Federation).

**Dyakov, Nicolay**, Dr. Sci. (Hist.), prof., head of the Department of Middle East History, Faculty of Oriental Studies, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation).

**Frolov, Dmitry**, Dr. Sci. (Philol.), prof., corresponding member of the Russian Academy of Sciences, head of the Department of Arabic Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).

**Gaman-Golutvina, Oksana**, Dr. Sci. (Polit.), corresponding member of the Russian Academy of Sciences, head of the Department of Comparative Political Studies, Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, chairperson of the Federal Educational and Methodological Association

in the Higher Education System on larger types of specialization and training areas 41.00.00 Political and Regional Studies, head of the Russian Association for Political Sciences (Moscow, Russian Federation).

**Gorshkov, Mikhail**, Dr. Sci. (Philos.), member of the Russian Academy of Sciences, academic advisor of the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences, member of the Scientific Expert Board under the Chairman of the Council of Federation of the Federal Assembly of the Russian Federation, member of the Expert Board for Scientific Projects under the Russian Science Foundation (Moscow, Russian Federation).

**Ibrahim, Tawfiq**, Dr. Sci. (Philos.), prof., Deputy chairman of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation, chairman of the Russian Society of Islamicists (Moscow, Russian Federation).

**Kemper, Michael**, Ph. D. (Hist.), prof. of the Research group of European Studies, the Department of European Studies, University of Amsterdam (Amsterdam, Netherlands).

**Kirillina, Svetlana**, Dr. Sci. (Hist.), head of the Department of History of Near and Middle East, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).

**Khairtdinov, Damir**, Cand. Sci. (Hist.), deputy chairman of Support Fund for Islamic Science, Culture and Education (Moscow, Russian Federation).

**Khairutdinov, Ramil**, Cand. Sci. (Hist.), ass. prof., director of the Institute of International Relations, Kazan (Volga region) Federal University, member of the working group for the implementation of the Strategy of governmental national policy of the Russian Federation until 2025 adopted by the Presidential Council for Interethnic Relations (Kazan, Russian Federation).

**Knysch, Alexander**, Dr. Sci. (Hist.), prof. of Islamic Studies, Department of Middle Eastern Studies, Michigan State University (Ann Arbor, USA), head of the Laboratory for analysis and modeling of social processes (political Islam/Islamism: theory and practice from Historic and Comparative Perspective), the Faculty of Oriental Studies, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation).

**Kosach, Grigory**, Dr. Sci. (Hist.), prof. of the Chair of Modern East, Department of History, Political Science and Law, Russian State University for the Humanities, expert of the Institute of the Middle East (Moscow, Russian Federation).

**Mchedlova, Maria**, Dr. Sci. (Polit.), head of the Department of Comparative Political Studies, Peoples' Friendship University of Russia, academic secretary at the Center 'Religion in the Contemporary Society', Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences, member of the working group for the implementation of the Strategy of Governmental National Policy of the Russian Federation until 2025 adopted by the Russian Presidential Council for Interethnic Relations (Moscow, Russian Federation).

**Meyer, Mikhail**, Dr. Sci. (Hist.), prof., president of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).

**Mikul'skiy Dmitriy**, Dr. Sci. (Hist.), main scientific researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation)

**Mikhailov, Vyacheslav**, Dr. Sci. (Hist.), prof., head of the Department of National and Federative relations, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, member of the presidium, head of the working group for the implementation of the Strategy of Governmental National Policy of the Russian Federation until 2025 adopted by the Russian Presidential Council for Interethnic Relations, Member of the Federation Council's Consultative Council on inter-ethnic and inter-religious relations and interaction with religious associations (Moscow, Russian Federation).

**Popova, Irina**, Dr. Sci. (Hist.), prof., corresponding member of the Russian Academy of Sciences, director of the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russian Federation).

**Ramadan, Tariq**, Ph. D. in Arabic and Islamic Studies, prof. of Contemporary Islamic Studies, Oxford University, President of the European Muslim Network in Brussels, member of the International Union of Muslim Scholars (Oxford, United Kingdom).

**Rodionov, Michael**, Dr. Sci. (Hist.), prof., head of the chair of the Near East history, of Oriental Studies, Saint Petersburg State University, leading scientific researcher of the Department of South and South-West Asia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russian Federation).

**Salikhov, Radik**, Dr. Sci. (Hist.), head of the Institute of History named after Sh. Marjani, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, full member of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (Kazan, Russian Federation).

**Shabrov, Oleg**, Dr. Sci. (Polit.), prof., head of the Department of Political Science and Political Management, Faculty of Civil Service, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, deputy chairman of expert committee of the High Qualification Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science, president of the Academy of Political Science (Moscow, Russian Federation).

**Sharkov, Felix**, Dr. Sci. (Sociol.), prof., deputy director of the Department of Journalism, head of the Department of PR and Media Policy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, president of the International Academy of Communicology, expert of the Expert Content Selection and Advisory Committee (RCAB/ECSAC for SCOPUS) (Moscow, Russian Federation).

**Sledzevski, Igor**, Dr. Sci. (Hist.), head of the Centre of Civilization and Regional Studies, Institute of African Studies of the Russian Academy of Sciences, deputy chairman of the Scientific Council on African Issues, Department of Global Problems and International Relations of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

**Solodovnik, Dilara**, Cand. Sci. (Hist.), ass. prof., deputy director, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University,

head of UNESCO Chair of Institute of Asian and African Studies of Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).

**Solovyov, Alexandr**, Dr. Sci. (Polit.), prof., head of the Department of Political Analysis, Faculty of Public Administration, Lomonosov Moscow State University, member of the expert committee of the High Qualification Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science (Moscow, Russian Federation).

**Syukiyaynen, Leonid**, Dr. Sci. (Law), prof. in ordinary, prof. of the Department of History and Theory of Law of the National Research University 'Higher School of Economics' (Moscow, Russian Federation).

**Timofeeva, Lidia**, Dr. Sci. (Polit.), prof., deputy head of the Department of Political Science and Political Management, Institute of Social Sciences, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, vice-president, chairman of the board of the Russian Association of Political Science (Moscow, Russian Federation).

**Zorin, Vladimir**, Dr. Sci. (Polit.), prof., main scientific researcher of the N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnography and Anthropology (Russian Academy of Sciences), deputy chairman of the expert committee of the High Qualification Commission on Political Sciences under the Russian Ministry of Education and Science, member of Scientific Board under the Russian Security Council, member of the presidium, chairman of the Commission on Harmonization of Relations Between Nations and Confessions of the Civic Chamber of the Russian Federation, chairman of the Commission on Monitoring and Settlement of Conflicts in the Sphere of International Relations of the Russian Presidential Council on Interethnic Relations, member of the Federation Council's Consultative Council on Inter-ethnic and Inter-religious Relations and Interaction with Religious Associations (Moscow, Russian Federation).

#### EDITORIAL COUNCIL

**Khabutdinov, Aydar**, Dr. Sci. (Hist.), chairman of the editorial council, prof., prof. of the Kazan branch of the Russian State University of Justice, prof. of Institute of International Relations, Kazan (Volga) Federal University, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (Kazan, Russian Federation).

#### **Members of the editorial council**

**Abbasov, Rushan**, Cand. Sci. (Philos.), deputy chairman of the Religious Board of Muslims of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

**Ahmadullin, Vyacheslav**, Dr. Sci. (Hist.), senior researcher, Moscow Islamic Institute; professor, Financial University under the Government of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

**Akkieva, Svetlana**, Dr. Sci. (Hist.), leading researcher of the Institute of Humanitarian Studies under the Government of Kabardino-Balkaria and the Kabardino-Balkarian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (Nalchik, Russian Federation).

**Alexeev, Igor**, Cand. Sci. (Hist.), associate professor of the Department of Modern East, the Faculty of History, Political Science and Law (History and Archives Institute, Russian State University For the Humanities), scientific programs director of Marjani Foundation (Moscow, Russian Federation).

**Bernikova, Olga**, Cand. Sci. (Philol.), ass. prof. of the Department of Arabic Philology, the Faculty of Oriental Studies, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation).

**Efremova, Natalia**, Cand. Sci. (Philos.), senior researcher, Department of Eastern Philosophies, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

**Imasheva, Marina**, Dr. Sci. (Hist.), ass. prof., Institute of International Relations, Kazan (Volga) Federal University (Kazan, Russian Federation).

**Khayrutdinov, Aidar**, Cand. Sci. (Hist.), head of Musa Bigiev Centre of the Moscow Islamic Institute; senior researcher, Institute of History named after Sh. Marjani, Academy of Sciences of Republic of Tatarstan (Kazan, Russian Federation).

**Kotyukova, Tatiana**, Cand. Sci. (Hist.), head of the Centre for Central Asia Studies, Moscow Islamic Institute, senior researcher, Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

**Kudryashova, Irina**, Cand. Sci. (Polit.), ass. prof. of the Department of Comparative Political Studies of Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

**Kyamilev, Said**, Cand. Sci. (Philol.), chief researcher of the Centre for Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, member of The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought (Jordan), member of the Supreme Council for Education, Science and Culture for Muslims (ISESCO), Russian representative of the ISESCO and Federation of the Universities of the Islamic World (Moscow, Russian Federation).

**Lukashev, Andrey**, Cand. Sci. (Philos.), senior researcher, Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

**Nasyrov, Il'shat**, Dr. Sci. (Philos.), main researcher, Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

**Pavlova, Olga**, Cand. Sci. (Pedag.), ass. prof. of the Department of Ethnic Psychology and Psychological Problems of Multicultural Education, Moscow

State University of Psychology & Education (Moscow, Russian Federation).

**Pochta, Yuri**, Dr. Sci. (Philos.), prof., prof. of the Department of Comparative Political Science, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

**Pskhu, Ruzana**, Dr. Sci. (Philos.), ass. prof. of the Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

**Redkin, Oleg**, Dr. Sci. (Philol.), head of the Department of Arabic Philology, Faculty of Oriental Studies, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation).

**Senyutkina, Olga**, Dr. Sci. (Hist.), head of the International Interdisciplinary Research Laboratory "Historical Comparative, Regional and East Asia Territories Development Studies", Dobrolyubov Linguistics University of Nizhny Novgorod, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (Nizhny Novgorod, Russian Federation).

**Yuzeev, Aidar**, Dr. Sci. (Philos.), head of the Department of Social Sciences and Humanities, Kazan branch of Russian State University of Justice, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (Kazan, Russian Federation).

**Zaripov, Islam**, Cand. Sci. (History), deputy editor-in-chief, Senior Researcher Fellow in the Center for Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Fellow Research Associate of Moscow Islamic Institute (Moscow, Russian Federation).

**Zolotukhin, Vsevolod**, Cand. Sci. (Philos.), deputy editor-in-chief, deputy chairman of the editorial council, managing editor, ass. prof., School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, HSE University (Moscow, Russian Federation).



Financial support for the publication is provided by  
the Fund for Support of Islamic Culture, Science and  
Education



© 2022 The editorial board of “Islam in the Modern World”  
© 2022 “Medina” Publishing House LLC

# CONTENTS

## THEOLOGICAL THOUGHT IN ISLAM

- Dmitri V. Frolov, Islam A. Zaripov**  
Introduction to the Tafsir of Tabari. Translation from Arabic  
and Commentary. Part 1 27
- Damir V. Mukhetdinov**  
The Russian Qur'an Translations (the End of the 20<sup>th</sup> Century) 47
- Tatiana G. Korneeva**  
"The Answer to the Materialists": Is Al-Afghani Fair to the  
Isma'ilis? 67
- Rufat S. Ahmetzhanov**  
On the Shari'a Legitimacy of Dissolution of Religious Marriage  
in the Civil Court: A Case of Wife Initiative 85

## COMPARATIVE PHILOSOPHY AND DIALOGUE OF CULTURES

- Ruzana V. Pskhu**  
On Al-Birūnī's Translation Strategy: on the Arabic Translation  
of the Sanskrit Text of the Yoga-Sūtras by Patañjali 105

## ISLAM IN RUSSIA AND CIS

- Vyacheslav A. Ahmadullin**  
On Some Aspects of Foreign Historiography on State-Muslim  
Relations in the USSR 119
- Damir Z. Khayretdinov**  
A Local Drama (an Episode From the Life of Mid-19<sup>th</sup> Century  
Moscow Tatars) 133

**Kalimash K. Begalinova**  
Islamic Education in the Republic of Kazakhstan: Specificity  
and Prospects of Development 147

**Marina M. Imasheva**  
The System of Muslim Education in Astrakhan Province  
(Guberniya) Before 1917 159

#### ISLAM IN THE SOCIAL AND POLITICAL LIFE OF COUNTRIES AND PEOPLES

**Dilyara M. Solodovnik, Nikolay N. Lozinskiy**  
UNESCO and ICESCO as International Platforms  
for Civilisations Dialogue 181

#### REVIEWS

**Vitaly V. Naumkin**  
Review on: *Guseva Yu.N., Senyutkina O.N., Khristoforov V.S.*  
*Pytayas' ponyat' i voobrazit' islam... (Obraz islama v soznanii*  
*rossijskih elit 1880-h – 1920-h gg. [Trying to Understand and*  
*Imagine Islam... (the Image of Islam Consciousness of Russian*  
*Elites of the 1880s–1920s)]. Vol. 1. Moscow. Medina, 2021. 460 p.* 193

**Tatiana S. Nalich**  
Review on: *Zaripov I.A. Sady koranicheskoy mudrosti [Gardens*  
*of Quranic Wisdom. Vol. 1. Surahs 1, 87–94]. Moscow: Medina,*  
*2021. 304 p.* 197



*ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ*





26.00.01 Теология

УДК 297.18

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-27-46



**Д. В. Фролов**

Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова, г. Москва

**И. А. Зарипов**

Институт востоковедения РАН, г. Москва

## **ВВЕДЕНИЕ К ТАФСИРУ ТАБАРИ. ПЕРЕВОД С АРАБСКОГО И КОММЕНТАРИИ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ**

**ФРОЛОВ Дмитрий Владимирович** —

член-корр. РАН, д-р филол. наук,

проф., зав. каф. арабской филологии.

Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова

(119991, Россия, г. Москва, Ленинские горы, 1).

E-mail: arabkaf07@mail.ru

**ЗАРИПОВ Ислам Амирович** —

канд. ист. наук, ст. науч. сотр.

Центра арабских и исламских исследований.

Институт востоковедения РАН

(107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12).

E-mail: islamzarif@gmail.com

**Аннотация:** Настоящая публикация представляет собой первую часть комментированного перевода на русский язык Введения (*мукаддима*) к тафсиру *Джами 'ал-байан 'ан та'вил ал-Кур'ан* («Свод изъяснения об истолковании аятов Корана») Мухаммада ибн Джарира ат-Табари (839–923). Этот многотомный труд является одним из первых полных письменных комментариев к Корану и на протяжении многих веков продолжает пользоваться непрерываемым авторитетом как среди мусульманских богословов, так и в академическом исламоведении. Во Введении к нему впервые в истории мусульманской науки была подробно сформулирована теория коранической

экзегетики и описана ее методология, которые стали основой для всех последующих суннитских толкований Священного Писания. Данная часть содержит перевод предисловия, в котором описываются важность, цели и задачи тафсира, а также первых двух глав, посвященных арабскому языку как языку Корана и словам, «которые совпадают в речи арабов и языках других народов».

**Ключевые слова:** Ибн Джарир ат-Табари, кораническая экзегетика (тафсир), корановедение, исламская теология, исламоведение, Коран, ислам.

**Для цитирования:** Фролов Д. В., Зарипов И. А. Введение к тафсиру Табари. Перевод с арабского и комментарии. Часть первая // Ислам в современном мире. 2022; 1: 27–46;

DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-1-27-46

Статья поступила в редакцию: 01.12.2021

Статья принята к публикации: 14.02.2022

### Краткое предисловие к переводу

**В** мусульманской традиции выдающегося мусульманского богослова и историка Мухаммада ибн Джарира ат-Табари (839–923) по праву называют предстоятелем всех экзегетов (*imam al-mufasssirin*). Такое почетное прозвище обусловлено не только авторитетом и популярностью его многотомного комментария к Корану, в котором отражены как оригинальные суждения автора, так и сохранившиеся только здесь толкования ранних авторитетов уммы, но и тем, что он сформулировал теоретические основы мусульманской экзегетической науки. Эта теория была описана автором во Введении (*мукаддима*) к своему тафсиру.

Оно состоит из предисловия и 2 частей. Предисловие содержит традиционную для мусульманской литературы *хутбу*, в которой помимо славословия Богу присутствуют догматические представления автора, а также два раздела: (1) о важности, целях и задачах тафсира и (2) первостепенном положении филологического анализа Священного текста. Первая часть, названная нами «Язык: слова и смыслы», более подробно раскрывает различные языковые аспекты Корана — арабского как языка Священного Писания (раздел 1.1); слов, «которые совпадают в речи арабов и языках других народов» (раздел 1.2); положений о ниспослании Корана в «семи *харфах*» (раздел 1.3) и «через семь врат рая» (раздел 1.4). Вторая часть посвящена тафсиру. В ней дается классификация аятов по отношению к возможностям и способам их понимания (раздел 2.1); сопоставляются предания о недопустимости толкования

Корана (раздел 2.2), побуждении к этому (раздел 2.3); указывается ошибочность тех, кто отрицал тафсир (раздел 2.4); а также приводится перечень «восхваляемых» и «осуждаемых» толкователей из числа предшественников (раздел 2.5).

Расширенным предисловием к переводу призваны служить две наши аналитические статьи — «Первая теория коранической экзегетики во Введении к тафсиру Табари» и «Смыслы Писания Аллаха должны соответствовать речи арабов»: филологический компонент экзегетической теории Табари», опубликованные в 2021 г.<sup>1</sup> Здесь же будет представлен сам комментированный перевод, выполненный по мединскому изданию 2000 г.<sup>2</sup> Он включает в себя все приведенные в оригинальном тексте стихи и предания, сокращению подверглись только цепочки передатчиков (*isnād*) хадисов, в большинстве которых сохранены только первые и последние звенья, а иногда — для различения изводов — еще одно звено. Транслитерация арабских терминов приводится на латинице, согласно общепринятой в европейской арабистике системе. Биографические данные, приведенные в примечаниях, основываются на данных словаря «Ал-А'лам» Х. аз-Зирикли<sup>3</sup>.

Данная, первая, публикация содержит в себе перевод предисловия и глав 1.1 и 1.2.

## ***Мухаммад ибн Джарир ат-Табари*** **ВВЕДЕНИЕ К ТАФСИРУ**

*Комментированный перевод с арабского*

### **[ПРЕДИСЛОВИЕ]**

**[Хутба]**

Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!

В 306 году [хиджры]<sup>4</sup> мы записали от Абу Джа'фара Мухаммада ибн Джарира ат-Табари, который сказал:

<sup>1</sup> Фролов Д. В., Зарипов И. А. Первая теория коранической экзегетики во Введении к тафсиру Табари (839–923) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13: «Востоковедение». 2021. № 2. С. 42–56; Фролов Д. В., Зарипов И. А. «Смыслы Писания Аллаха должны соответствовать речи арабов»: филологический компонент экзегетической теории Табари (839–923) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13: «Востоковедение». 2021. № 3. С. 19–31.

<sup>2</sup> *Ат-Табари, Мухаммад ибн Джарир*. Джамии' ал-байан фи та'вил ал-Кур'ан. Т. 1. Медина, 2000.

<sup>3</sup> *Аз-Зирикли, Хайр ад-дин*. Ал-А'лам. Т. 1–8. Бейрут, 2002.

<sup>4</sup> Соответствует 918 г. н. э.

Хвала Аллаху, Который покорил сердца дивными образцами Своей мудрости, и завоевал умы тонкостью Своих аргументов, и разбил доводы заблудших (*mulhidūn*) чудесами Своих дел (*ṣunʿ*). Он воззвал ко всем творениям языком Своих доводов, свидетельствующих, что Он — Бог, помимо Которого нет иного божества, Которому нет никого равного и никого подобного, и никакого сотоварища, у Которого нет ни потомства, ни родителей, ни супруги, никого, кто сравнялся бы с Ним. Его доводы свидетельствуют, что Он — Всемогущий (*jabbār*), мощи Которого подчиняются все могучие, и что Он — Сильный (*ʿazīz*), сила Которого покоряет силу царей. Пред Его величием смиряются великие. Ему вольно и невольно покоряются все творения. Он, да возвысится хвала Ему и да будут святы Его имена, сказал: **«Перед Аллахом преклоняются (*sajada*) те, кто на небесах и на земле, вольно и невольно, и даже тени их, утром и по вечерам»** (13: 15)<sup>1</sup>. Все сущее утверждает Его единственность, все доступное чувствам ведет к осознанию Его господства. Во всем есть приметы сотворенности. Всему присущи недостатки и излишки, слабости и потребности, все подвержено случаю и зависит от времени. В этом самое совершенное доказательство о Нем.

Помимо этого, в дополнение к аргументам, что свидетельствуют о Нем, и в подкрепление того, что освещает сердца радостью, Господь отправил посланников к Своим рабам. Они разъясняют им Его истину и утверждают в умах Его доказательства, **«чтобы не было для людей против Аллаха довода после посланников»** (4: 165), и чтобы вспоминали это обладатели разума и смирения. Он оказал посланникам Свою помощь и выделил их среди других Своих творений, утвердив их правдивость и подкрепив их совершенными доказательствами, чудесными знаменами, чтобы люди не говорили: **«Это — всего лишь человек, подобный вам. Он ест то, что вы едите, и пьет то, что вы пьете. А если вы будете повиноваться человеку, подобному вам, то непременно окажетесь в убытке»** (23: 33–34). Господь сделал их послами (*sufarāʾ*) от Себя к Своим творениям, хранителями (*ʿimānāʾ*) Своего Откровения (*wahy*). Он особо наделил их от Своей щедрости, избрав их для Своего послания.

В отношении Своих даров и щедрот им Он разделил их на разряды и степени и возвысил одних над другими по рангам и превосходству. Так, одного Он удостоил чести разговора и беседы, другого — подкрепил святым Духом, наделив его способностью воскрешать мертвых, исцелять недуги и слепоту<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Перевод Корана в настоящей работе не повторяет буквально ни один из известных авторских вариантов. За основу был взят перевод И. Ю. Крачковского, который, так или иначе, повлиял, причем очень существенно, на все последующие версии. Однако при необходимости брались варианты из других переводов, более подходящие к контексту Введения, или же мы предлагали свой вариант. Получившийся в результате текст мы называем термином «синоптический», или сводный, взятый нами из сравнительного религиоведения.

<sup>2</sup> Имеются в виду Моисей и Иисус.

Нашего же пророка Мухаммада, да благословит его Господь и приветствует, Он удостоил самых высоких рангов и самых великих степеней. Он одарил его самыми превосходными достоинствами, подняв его до самой высокой степени пророчества и дав ему больше всего сподвижников и последователей. Он отправил его с самым совершенным учением и посланием, обращенным ко всем. Его, единственного и неповторимого, Он оберегал и охранял от всех своевольных тиранов и непокорных бесов для того, чтобы посредством него явить религию, указать путь, разъяснить признаки истины, сокрушить язычество, уничтожить ложь, прекратить заблуждение и обман сатаны, поклонение идолам и истуканам. Он утвердил его свидетельством<sup>1</sup>, которое останется вечным, незыблемым и постоянным, сколько бы ни прошло дней, сколько бы веков и эпох ни сменилось, сколько бы ни кануло в прошлое месяцев и лет. Сияние его будет только увеличиваться в смене эпох, череда дней и ночей только усилит его блеск. Этим свидетельством Бог особо выделил его из числа других Своих посланников, которые были побеждены тиранами и унижены нечестивыми народами, и после них не осталось никаких следов, а время стерло их из памяти, которые были посланы только к своим народам, к избранным, а не ко всем, к отдельным группам, а не к человечеству в целом.

Хвала же Аллаху, который удостоил нас чести признать истинность этого Пророка, следовать ему и сделал нас людьми, твердо принявшими и уверовавшими (*ahl al-iqrār wa-l-imān*) в него, в то, чему он учил и что принес он, да благословит Господь его и его семью самыми чистыми благословениями и да приветствует самыми достойными и совершенными приветствиями!

### **[Важность, цели и задачи тафсира]**

Далее. Самым существенным, чем Бог выделил общину Своего пророка, да благословит его Господь и приветствует, чем превознес ее пред другими народами, одарив высокой честью, является то, что Он, да возвеличится Его помянутое и да будут святы Его имена, сохранил ниспосланное Им Откровение, сделав его доказательством истинности пророчества их Пророка, да благословит его Господь и приветствует, и явным знаком его особой чести. Это Откровение стало всесокрушающим аргументом, отличающим Пророка от всех лжецов и фантазеров и отделяющим его общину от всех невежд (*jāhīl*) и заблудших (*mulhīd*), всех неверных и язычников, которые, если бы и собрались все вместе из разных стран, люди и джинны, большие и малые, дабы явить суру, подобную этому Откровению, не смогли бы сделать ничего подобного,

---

<sup>1</sup> Имеется в виду Коран.

даже помогая друг другу<sup>1</sup>. Он сделал Откровение для них ярким светом во мраке тьмы, сияющей звездой в сумерках неопределенности, указателем прямого пути на перепутьях, где легко заблудиться, направляющим к путям спасения и истины. **«Посредством него Аллах ведет тех, кто последовал за Его благоволением, по путям мира и выводит их из мрака к свету со Своего дозволения и ведет их к прямому пути»** (5: 16). Он охраняет Откровение недремлющим оком, окружив оградой несокрушимой. Его опоры не рухнут со временем и его путеводные знаки не исчезнут со сменой эпох. Тот, кто следует ему, не отклонится от цели, тот, кто идет вместе с ним, не собьется с верных путей. Кто руководствуется им, имеет успех и идет прямо, а кто отклонился от него, заблудился и сбился с пути. Это Откровение является ориентиром, к которому обращаются в случае разногласий, убежищем, в котором укрываются в случае бед, крепостью, в которой обороняются от козней сатаны. Это — мудрость их Господа, к которой они обращаются в поисках ответа, решением Его суда, к которому они в конечном счете приходят и из которого они со смирением исходят, Его веревкой, за которую они крепко держатся, чтобы не погибнуть.

Боже! Даруй мне удачу, чтобы я мог верно говорить о бесспорном (*muḥkam*) и неочевидном (*mutashābih*) в Коране<sup>2</sup>, о дозволенном и запретном в нем<sup>3</sup>, об общем и частном<sup>4</sup>, о недосказанном и растолкованном<sup>5</sup>, об отменяющем и отмененном<sup>6</sup>, о явном (*ẓāhir*) и скрытом (*bāṭin*) в нем<sup>7</sup>, истолковать (*ta'wīl*) знамения (*āy*) его и разъяснить (*tafsīr*) неясное (*mushkil*)<sup>8</sup> в нем<sup>9</sup>. Вдохнови нас, чтобы мы держались Корана и оберегались бесспорным (*muḥkam*) в нем, были твердыми в признании неочевидного (*mutashābih*) в нем<sup>10</sup>. Внуши нам благодарность за то, что

<sup>1</sup> Парафраз айата 17: 88: «Скажи: "Если бы собрались люди и джинны, чтобы сделать подобное этому Корану, они бы не создали подобного, хотя бы одни из них были другим помощниками"».

<sup>2</sup> См.: «Он ниспослал тебе писание. В нем есть айаты бесспорные, которые — мать писания, и другие, неочевидные...» (3: 7). Рассмотрение бесспорных и неочевидных айатов составляет одну из дисциплин мусульманского корановедения. См.: Ас-Суйути, Джалал ад-дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 4. Учение о понимании смыслов Корана. М.: Восток — Запад, 2005. С. 26–63.

<sup>3</sup> То есть о коранических заповедях, установлениях (*aḥkām*), или, иначе, о законе ислама.

<sup>4</sup> См.: Ас-Суйути, Джалал ад-дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 4. С. 76–87.

<sup>5</sup> Там же. С. 88–95.

<sup>6</sup> Там же. С. 96–118.

<sup>7</sup> Специальной дисциплины, посвященной этому вопросу, в мусульманском корановедении нет. Скорее, эти термины выражают общую для всех мусульманских исследователей Корана позицию, что в нем есть явная и скрытая сторона.

<sup>8</sup> См.: Ас-Суйути, Джалал ад-дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 4. С. 119–132.

<sup>9</sup> Легко заметить, что практически все перечисленные темы вошли как особые дисциплины в состав традиционного мусульманского корановедения, причем в тот его раздел, который имеет прямое отношение к пониманию коранического закона.

<sup>10</sup> Приведем вторую часть айата из суры «Семейство 'Имрана», начало которого было процитировано выше в примечании 9: «...Те же, в чьих сердцах уклонение, следуют за тем, что неочевидно в нем, желая смуты и желая истолковать это. Но толкование этого знает

Ты благодетельствовал нас Кораном, чтобы мы хранили его и знали его заповеди (*hudūd*). Воистину, Ты внимлешь мольбе и скор в ответе. Да благословит Аллах пророка Мухаммада и его семью, и да приветствует.

Знайте, о рабы Божьи, да смилостивится Он над вами, достойнее всего потратить свое внимание на обучение, задавшись целью усвоить то, в знании чего заключено Божье довольство, а для знающего — руководство по прямому пути. Пусть средоточением помыслов будет Божье Писание, в котором нет сомнения и чье ниспослание бесспорно. Оно дает возможность скопить припасы для награды в будущем. **«Не приходит к нему ложь ни спереди, ни сзади — ниспослание Мудрого, Достохвального»** (41: 42)<sup>1</sup>.

Мы начинаем, если захочет того Аллах, книгу с объяснением толкования Писания и с разъяснением смыслов, содержащихся в нем, книгу, которая вберет в себя все знание о Писании, в котором люди нуждаются, книгу сводную, заменяющую собой все другие книги об этом. В ней мы приведем согласное мнение там, где есть это согласие, расскажем о разногласиях там, где они есть. Мы изложим доводы сторонников каждой точки зрения и укажем, какая из них правильная, стараясь говорить, как можно короче и лаконичней<sup>2</sup>.

Я прошу у Бога содействия и помощи приблизиться к тому, что любимо Им, и удалиться от того, что вызывает Его гнев. Да благословит Аллах самого лучшего из Своих творений и его семью, и да приветствует многочисленными приветствиями.

## [ЧАСТЬ I. ЯЗЫК: СЛОВА И СМЫСЛЫ]

### [Самое первое — это язык Писания]

Начнем же мы с изложения того, о чем надо сказать в первую очередь, что должно предшествовать всему прочему. Это разъяснение о тех смыслах, содержащихся в айатах Корана, в отношении которых

---

*только Аллах. А твердые в знании говорят: “Мы веруем в это. Все — от нашего Господа”. Но вспоминают только обладающие разумом»* (3: 7).

<sup>1</sup> Последняя фраза дословно повторяет текст из айата 41: 42, хотя в изданиях Табари она не выделена.

<sup>2</sup> Табари фактически ставит перед собой задачу создать комментарий, который подвел бы итог устному и раннему письменному этапам в толковании Писания ислама на протяжении трех первых веков его истории. Успешное выполнение этой задачи и обеспечило тафсиру Табари столь высокий авторитет в последующей науке. Суйути оценивал этот тафсир как «величайший и славнейший комментарий». Говоря о наиболее известных традиционалистских комментариях (*at-tafsīr bi-l-ma'thūr*), Суйути подчеркивает их главную черту: «Все толкования в них имеют иснады от сподвижников, последователей и тех, кто следовал за ними», и продолжает: «Больше в них ничего нет. Исключение составляет Ибн Джарир [ат-Табари], который сопоставляет толкования между собой и выявляет более достоверные, делает их грамматический разбор и выявляет их скрытый смысл. Именно поэтому Табари и превосходит остальных». См.: *Ас-Суйути, Джалал ад-дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 1. Учение о толковании Корана. М.: ИД «Муравей», 2000. С. 97–111.*

может возникнуть путаница (*lubs*) у тех, кто не вполне овладел науками об арабском языке и не усвоил все разнообразие способов выражения естественных природных языков.

### [1.1. Язык Корана — арабский]

**Разъяснение по поводу совпадения смыслов аятов Корана и смыслов в речи тех, на чьем языке ниспослан Коран, по аспекту ясности; доказательство того, что в этом заключена предельная мудрость Всевышнего Аллаха; пояснение относительно особого достоинства смысла Корана, которым он отличается от остальной речи.**

Самое великое благодеяние и самый весомый дар Всевышнего рабам Своим и творениям Своим — это способность изъяснения (*bayān*), благодаря которой люди изъясняют тайны своих сердец, открывают побуждения своей души. Он подчинил им их языки и сделал легким трудное. Языком они исповедуют Его единство, восхваляют и святят Его, выражают нужды свои. Им они беседуют, знакомятся и сотрудничают друг с другом.

Поднеся им этот дар, Всевышний, славен Он, разделил их на разряды, подняв одних над другими степенями. Есть наделенный даром слова, способный долго говорить, есть с легким языком, быстрый в речах, есть запинаящийся, не могущий изъяснить то, что хочет, есть косноязычный, которому не дано выразить таящееся в сердце. Высший же разряд и самую высокую ступень Он отвел тому, кто лучше всего может передать то, что хочет сообщить, и яснее выразить то, что в душе. Затем Он в Своем Откровении и в бесспорных аятах Своего Писания дал людям понять достоинство способности изъясняться, которую подарил им, преимущество тех, кого Он наделил этой способностью, над людьми косноязычными и неуклюжими в речах. Так, Он сказал: **«Разве ж тот, кто возвращен в украшениях и кто в препирательстве не ясен?»** (43: 18). И стало ясно для тех, кто наделен пониманием и сообразительностью, что превосходство людей, обладающих даром изъяснения, над людьми косноязычными состоит в том, что одни могут выразить то, что хотят, а другие — нет.

А раз это так, то, значит, самая высокая ступень и самый возвышенный ранг у того, кто лучше всех может сформулировать свои потребности и выразить себя. Если же этот предел перейден и слово оказалось выше человеческих возможностей, так что никто из Божьих рабов не способен (*‘ajaza*)<sup>1</sup> произвести ничего подобного, то это — доказательство

<sup>1</sup> Табари употребляет глагол *‘ajaza*, однокоренной со словом *i‘jāz* «неподражаемость, чудесность», ключевым для учения о неподражаемости Корана. Отметим в связи с этим, что обычно этот термин применяется только к Корану, однако Табари расширяет рамки концепции и говорит в этом контексте обо всех откровениях, ниспосланных пророкам.

и знак, отмечающие посланников Единого Всесокрушающего, подобно тому, как они бывают отмечены воскрешением мертвых, исцелением прокаженных и слепых<sup>1</sup>. Ведь все это выходит за пределы возможностей врачевания самых искусных лекарей, это выше высочайших степеней исцеления, на что не способен никто из обитателей всех миров (*'ālamūn*)<sup>2</sup>. И так же способность преодолеть расстояние в два месяца пути за одну ночь есть доказательство и знак, поскольку это выше человеческих возможностей, ведь люди пройти могут совсем немного, так как силы их невелики<sup>3</sup>.

Если же дело обстоит так, как мы описали, то ясно, что нет ни изъяснения (*bayān*) более ясного, ни мудрости (*ḥikma*) более красноречивой, ни логики (*manṭiq*) более высокой, ни речей (*kalām*) более благородных, чем то изъяснение и та логика, с которыми один человек бросил вызов (*taḥaddā*) целому племени. А ведь среди них тогда были непревзойденные мастера ораторского искусства, достигшие вершины красноречия, слагающие стихи на чистейшем языке, сочинители *садж'а*<sup>4</sup>, поднаторевшие в мастерстве *кахина*<sup>5</sup>, превосходившие любого другого красноречивого оратора, любого чистоязычного поэта, любого знаатока *садж'а* и кахинского ремесла.

Он показал вздорность их мечтаний, показал ограниченность их умов, отринул их веру, призвал всех последовать за ним, принять принесенное им, поверить ему и признать, что он — посланник к ним от их Господа. Он поведал им, что доказательство подлинности сказанного им и истинности его пророческой миссии — принесенные им ясность, мудрость и различие (*furqān*), сотканые из языка, подобного их языку, и логики, смыслы которой соответствуют смыслам их речи. Затем он сообщил им, что они не способны (*'ajaza*) сделать хоть что-то отчасти похожее на то, что он принес, что у них нет сил на это.

<sup>1</sup> Этот ряд евангельских чудес связан с Иисусом.

<sup>2</sup> Термин «миры», который в Коране нередко встречается в выражении «Господь миров», см., например, суру «Открывающая» (*Фатиха*) (1: 2), обозначает, согласно общепринятому толкованию то, что в средневековой Европе называлось «царствами», а именно разные разряды творений Всевышнего — мир ангелов, мир людей, мир животных, мир растений, мир минералов и т. д.

<sup>3</sup> Этот пример чуда, перенесение (*isrā'*) из Мекки в Иерусалим за одну ночь, связан с Мухаммадом, см. суру «Перенос ночью» (№ 17). Интересно, что Табари не упоминает чудо вознесения Мухаммада на небо (*mi'rāj*), возможно потому, что все перечисленные явления — это примеры выхода за пределы человеческих возможностей в каком-то отношении, а вознесение на небо вообще не с чем сравнивать, ибо люди не летают как птицы, во всяком случае, не летали тогда. Табари выстраивает ряд чудес, дарованных разным пророкам, и выстраивает в него чудо Корана и чудесность других откровений. Примечательно в связи с этим, что в этом ряду автор не упоминает чудеса, связанные с ветхозаветными пророками, например, с Мусой, которые упомянуты в Коране. Его контекст — мусульманско-христианский.

<sup>4</sup> Ораторское искусство, поэзия и *садж'а* составляли доисламскую словесность арабов. *Садж'* — архаический стих, широко распространенный еще в доисламские времена, которые также определяют стиль многих ранних сур Корана, подробнее см.: *Фролов Д. В. Классический арабских стих. М., 1991. С. 67–93.*

<sup>5</sup> *Кажин* — прорицатель в доисламской Аравии, связанный с языческими культами, бытовавшими в то время.

И они признали свою немощность (‘*ajz*), поверив ему и засвидетельствовав свое несовершенство.

Исключением стал лишь тот, кто, словно слепой, как бы ничего не заметил, кто, движимый гордыней, попытался сделать то, что был бессилен создать, и возжелал то, на что, как было точно известно, сил у него не было. Так он выказал слабость своего ума, которая была ранее скрыта, и неуклюжесть своего языка, бывшую прежде невидной. И случилось у него лишь то, на что только и был способен этот бессильный слабак и невежественный дурак<sup>1</sup>. Так, он сложил:

Клянусь мелющими муку,  
И месящими тесто,  
И пекущими хлеб,  
И крошащими в тюрю,  
И глотающими кусок<sup>2</sup>.

И еще много он сказал разных глупостей, похожих на его лживое учение.

Если существуют отличия между уровнями изъяснения и различия в степенях мастерства речи, как мы описали это выше, и Бог, да возвысится Его поминание и будут святы Его имена, является самым мудрым из всех мудрецов и самым совершенным из всех совершенных, то становится понятно, что самое ясное изъяснение — это Его изъяснение, самая достойная речь — это Его речь и что Его изъяснение превосходит изъяснение Его творений настолько, насколько Сам Он превосходит всех Своих рабов.

Если это так, то получается вот что. Кто-то из нас, людей, не обладающий красноречием, может изъясняться так, что собеседник его не поймет. Но Господь, да возвеличится Его поминание, может говорить с кем-то из Своих творений только так, чтобы тот, к кому Он обращается с речью, понимал Его. И Он может отправить к кому-то из них посланника только с посланием на том языке (*lisān*) и в тех выражениях (*bayān*), которые понимает тот, к кому Он его посылает. Ведь если тот, к кому обращаются с речью, и тот, к кому посылают весть, не понимают, что им было сказано и послано, то они, после того как к ним была обращена речь и они получили послание, остаются такими же, какими они были до этого. Если же они остались такими же невеждами (*jāhil*),

<sup>1</sup> Имеется в виду один из «лжепророков», пытавшихся соперничать с Мухаммадом. Имя его было Маслама, но в мусульманской традиции его называют в знак презрения уменьшительной формой этого имени с добавлением эпитета «Лжец» — Мусайлима ал-Каззаб.

<sup>2</sup> Текст этого *садж’а* Мусайлимы приводится в «Истории» Табари. Его текст, внешне похожий на клятвенные зачины некоторых сур, например, сур 51, 77, 79, 100, выглядит как дурная пародия на кораническое Откровение.

какими были прежде, значит, речь и послание не принесли никакой пользы. Но Бог, да возвысится Его поминание, превыше того, чтобы обращаться с речью или отправлять послание, не содержащее пользы для тех, к кому они направлены. Ведь даже среди нас так поступают люди ущербные и несерьезные, Всевышний же превыше этого. Он, да возвысится Его восхваление, ниспослал среди бесспорного (*muḥkam*) следующие слова: **«Мы отправляли посланников только на языке их народа, чтобы они разъясняли им...»** (14: 4). Он же сказал Своему пророку Мухаммаду: **«Мы ниспослали тебе писание только для того, чтобы ты разъяснил им то, в чем они разногласят, как наставление и милость для людей верующих»** (16: 64).

Эти свидетельства ясно указывают нам, что каждый посланник был послан к народу на языке тех, к кому он послан. Каждое писание, которое Он низвел пророку Своему, каждое послание, которое Он передал народу, — все это ниспослано на языке тех, к кому они обращены. Из этого следует со всей очевидностью, что Божье писание, ниспосланное пророку нашему Мухаммаду, низведено на языке Мухаммада. А поскольку язык Мухаммада — арабский, ясно, что Коран — арабский.

Об этом также прямо говорит ниспосланное Господом нашим: **«Мы ниспослали его арабским Кораном, — может быть, вы уразумеваете!»** (12: 2); **«Это — послание Господа миров. Снизшел с ним дух верный на твое сердце, чтобы оказался ты из числа увещевателей, на языке арабском ясном»** (26: 192–195).

Если же это верно, как следует из приведенных нами свидетельств и доказательств, то смыслы Божьего писания, ниспосланного пророку нашему Мухаммаду, должны соответствовать значениям, встречающимся в речи арабов. Его явный смысл должен быть в согласии с явными смыслами в речи арабов, хотя, разумеется, писание Аллаха превосходит достоинством и ясностью любую иную речь, как мы разъяснили выше.

А если это так, то в речи арабов мы видим лаконизм и краткость, выбор умолчания перед выражением в слове, предпочтение немногих слов перед многими в одних случаях, но и многословие и пространное изложение — в других, повторы и рефрены, прямое выражение смысла в словах без всякого иносказания, а иногда сокрытие прямого называния, сообщение о частном, когда кажется, что речь идет об общем, и наоборот, сообщение об общем, когда кажется, что речь идет о частном, иносказание, под которым скрывается прямое называние, упоминание определения, когда имеется в виду определяемое, и наоборот, упоминание определяемого, когда имеется в виду определение, изменение порядка слов в речи по отношению к порядку смыслов, замена одного слова другим, умолчание вместо прямого упоминания, и наоборот, упоминание

там, где можно было умолчать<sup>1</sup>. Ясно, что все это должно быть в Божьем писании, ниспосланном пророку нашему Мухаммаду.

Примеры и образцы всего этого мы будем разъяснять далее в своем месте.

## [1.2. О неарабских словах в Коране]

### Разъяснение о словах, которые совпадают в речи арабов и языках других народов.

Некто может спросить нас: Ты утверждаешь, что Всевышний Аллах может обращаться к каким-то Своим творениям только так, чтобы им было понятно, и что Он посылает им послание только на языке, который они разумеют. Тогда что ты скажешь о следующих преданиях:

[1]<sup>2</sup> Рассказывал вам Мухаммад ибн Хумайд ар-Рази<sup>3</sup> со слов Абу Мусы<sup>4</sup>, который по поводу слов: «...Он даст вам две доли (*kiflayn*) **Своего милосердия...**» (57: 28) говорил, что *kiflān* — это две доли (*dī fān*) жалования на языке эфиопов<sup>5</sup>.

[2] Рассказывал вам Ибн Хумайд со слов Ибн Аббаса<sup>6</sup>, который по поводу: «**Ведь вставание (*nāshi'a*) ночью...**» (73: 6) говорил: «Это на языке эфиопов. Когда человек встает (*qāta*) ночью, они говорят *nasha'a*»<sup>7</sup>.

[3] Рассказывал вам Ибн Хумайд со слов Абу Майсары<sup>8</sup>, который по поводу: «...**О горы, прославляйте (*awwibi*) вместе с ним...**» (34: 10) говорил, что *awwibi* значит *sabbihī* «прославляйте» на эфиопском языке<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Табари упоминает различные аспекты и разделы коранической риторики. Перевод глав, посвященных этой проблематике, вошел в выпуски 6 и 7 «Совершенства в коранических науках» Суйути. См.: *Ас-Суйути, Джалал ад-дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 6. Учение о стилистике Корана (1)*. М.: Восточная книга, 2011; *Ас-Суйути, Джалал ад-дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 7. Учение о стилистике Корана (2)*. М.: Издательство ВКН, 2016. Закон, язык, стилистика — вот главные аспекты, основные задачи корановедения, так, как его видит Табари.

<sup>2</sup> В саудовском издании (Медина, 2000) все хадисы и предания пронумерованы сплошной нумерацией, которую мы сохраняем в переводе введения.

<sup>3</sup> Мухаммад ибн Хумайд ар-Рази (ум. 863) — хадисовед, один из учителей Табари. От него также передавали хадисы Абу Давуд, Тирмизи, Ибн Ханбал и др. Обращает на себя внимание, что 4 из 6 хадисов этой группы Табари передает от Ибн Хумайда.

<sup>4</sup> Абу Муса ал-Аш'ари, Абдаллах ибн Кайс (602–665) — известный сподвижник, родом из Южной Аравии, игравший заметную роль в ранней истории ислама, составил один из ранних коранических сводов.

<sup>5</sup> Это слово включено Суйути в список слов из других языков в Коране со ссылкой на того же Абу Мусу ал-Аш'ари, см.: *Джалал ад-дин ас-Суйути*. Иткан фи 'улум ал-Кур'ан. Т. 3. Медина, 1426 г. х. С. 934–974.

<sup>6</sup> Абдаллах ибн Аббас (619–686) — двоюродный брат Мухаммада, прозванный «книжник общины» и «толмач Корана», единодушно считается основателем мусульманской экзегетической традиции и шейхом мекканской школы тафсира.

<sup>7</sup> Это же мнение приводит Суйути в главе о словах из других языков в Коране с упоминанием с иснадом как от Ибн Аббаса, так и от Ибн Мас'уда, см.: *Джалал ад-дин ас-Суйути*. Иткан фи 'улум ал-Кур'ан. Т. 3. Медина, 1426 г. х. С. 934–974.

<sup>8</sup> Абу Майсара, Амр ибн Шурахбил (ум. 686) — последователь, куфийский чтец Корана и передатчик хадисов.

<sup>9</sup> Это же мнение приводит Суйути в главе о встречающихся в Коране словах из других языков со ссылкой на Табари и тем же иснадом от Абу Майсары Амра ибн Шурахбила, см.: *Джалал ад-дин ас-Суйути*. Иткан фи 'улум ал-Кур'ан. Т. 3. Медина, 1426 г. х. С. 934–974.

[4] Рассказывал вам Мухаммад ибн Халид ибн Хидаш ал-Азди<sup>1</sup> со слов Йусуфа ибн Махрана<sup>2</sup>, а тот — со слов Ибн Аббаса: Йусуф спросил Ибн Аббаса о словах: «**что убежали от льва** (*qaswara*)<sup>3</sup>» (74: 51), а тот сказал: «По-арабски — это *asad* «лев», по-персидски — это *shār*, по-набатейски — это *aryā*, а по-эфиопски — это *qaswara*»<sup>4</sup>.

[5] Рассказывал вам Ибн Хумайд со слов Са'ида ибн Джубайра<sup>5</sup>, который говорил: «Курайшиты говорили: "Что ж не ниспослан Коран иноязычным и арабским?" И Всевышний Аллах ниспослал: «...**Что ж не изложены ясно его айаты? Разве же иноязычный и арабский! Скажи: «Он для тех, кто уверовал, — руководство и врачевание...»**» (41: 44). И после этого айата Бог ниспослал в Коране слова на каждом языке. По поводу же фразы: «**камни из обожженной глины** (*sijjil*)» (11: 82, 15: 74, 105: 4) Са'ид сказал, что это арабизированное персидское выражение *sank wa-kil* «камень и глина»<sup>6</sup>.

[6] Рассказывал вам Мухаммад ибн Башшар<sup>7</sup> со слов Абу Майсары, который говорил: «В Коране есть нечто от каждого языка».

А что скажешь и о других похожих преданиях, которых слишком много, чтобы вместить в книгу, а ведь они свидетельствуют, что в Коране есть слова не из языка арабов?

Ответ ему таков: Те, кто говорил подобное, не разногласят с нашим утверждением. Ведь они не утверждают, что эти и им подобные слова арабы не употребляют в речи, ни что их не было в их языке до ниспослания Корана, ни что арабы не знали их до явления Различения (*furqān*)<sup>8</sup>. Только тогда их слова расходились бы с тем, что говорили мы.

Эти люди говорят: «Такое-то слово на эфиопском языке значит то-то, а такое слово на языке персов значит то-то». Мы и не отрицаем, что в речи могут быть слова, которые совпадают в языках самых разных народов и имеют одно и то же значение. Что же тогда говорить о совпадении в двух языках? В языках, которыми владеем, мы

<sup>1</sup> Мухаммад ибн Халид ибн Хидаш ал-Азди — басрийский и багдадский хадисовед IX в.

<sup>2</sup> Йусуф ибн Махран — последователь, басрийский передатчик хадисов.

<sup>3</sup> Переводят также «побеждающего» (Крачковский), «стрелка» (Кулиев).

<sup>4</sup> Это же мнение приводит Суйути в главе о словах из других языков в Коране со ссылкой на Табари и тем же иснадом от Ибн Аббаса, см.: *Джалал ад-дин ас-Суйути*. Иткан фи 'улум ал-Кур'ан. Т. 3. Медина, 1426 х. С. 934–974.

<sup>5</sup> Са'ид ибн Джубайр ал-Асади, Абу Абдаллах (665–714) — куфийский комментатор и хадисовед, ученик Ибн Аббаса и Ибн Умара, абиссинец по происхождению. Играл в шахматы вслепую. Участвовал в восстании Ибн аз-Зубайра и был казнен ал-Хаджаджем.

<sup>6</sup> Это же мнение приводит Суйути в главе о словах из других языков в Коране со ссылкой на Муджахида, см.: *Джалал ад-дин ас-Суйути*. Иткан фи 'улум ал-Кур'ан. Т. 3. Медина, 1426 х. С. 934–974. См. толкования этого слова в комментарии айата 105: 4 в: *Фролов Д. В.* Комментарий к Корану. Том. 3. Суры 98–114. М., 2014.

<sup>7</sup> Мухаммад ибн Башшар ал-Басри (ум. 867) — хадисовед, один из девяти авторитетов для составителей «шести книг», т. е. шести канонических сводов хадисов.

<sup>8</sup> Фуркан (Различение — *furqān*) — одно из имен Корана, встречающееся в самом Коране (2: 185; 3: 4; 25: 1). Ср. список имен Корана у Суйути. См.: *Ас-Суйути, Джалал ад-дин*. Совершенство в коранических науках. Вып. 3. Учение о своде Корана. М.: ИД «Муравей», 2003. С. 26–32.

обнаружили совпадение многих слов, например, *dirham* «дирхем», *dīnār* «динар», *dawāt* «чернильница», *qalam* «калам», *qirtās* «тетрадь» и других, которые долго и утомительно перечислять. В наше намерение не входит перегружать книгу примерами совпадения слов в персидском и арабском языках по звучанию и по значению. Возможно, дело обстоит так же и с другими языками, которых я не знаю и которыми не владею.

Кто-то может сказать по поводу тех примеров, которые мы перечислили, где по-арабски и по-персидски совпадают и звучание, и значение, а также всех аналогичных примеров, о которых мы умолчали: все это персидское, не арабское. Либо же он может сказать: все это арабское, не персидское. Либо же сказать: частично это арабское, а частично — персидское. Либо же сказать: исходно эти слова были у арабов, но попали к персам, и те стали употреблять их в речи. Либо же сказать: исходно эти слова были у персов, но попали к арабам, и те стали употреблять их в речи. Все это плоды невежества. Возьмем слово, звучащее одинаково и имеющее одно и то же значение, которое встречается у двух народов. Ни арабы не могут претендовать на то, что это слово — изначально их, а затем попало к персам, ни персы не могут утверждать, что исходно слово было у них, а затем перешло к арабам.

Если же, как мы указали, слово имеется у двух народов, то ни один из них на этом основании не может считаться имеющим первенство по отношению к этому слову. Утверждать, что это слово перешло от одного народа к другому, можно, только если верность предположения подтверждена сообщением, основанным на знании и не допускающим сомнений.

Правильно было бы, по нашему мнению, называть такие слова «арабо-персидскими» или «эфиопо-арабскими», поскольку оба народа используют их, но ни у одного нет первенства в отношении его. То же относится к каждому слову, каждому имени, которое совпадает по звучанию и значению у разных народов. Если эти слова употребляются в речи какого-то народа, можно полагать их его словами, подобно приведенным выше словам *dirham* «дирхем», *dīnār* «динар», *dawāt* «чернильница» и *qalam* «калам», которые совпадают в языках арабов и персов по звучанию и значению. Они могут считаться принадлежащими обоим народам как их совместное владение.

Именно таков смысл приведенных нами в начале этого раздела высказываний об отдельных словах. Кто-то относил часть из них к языку эфиопов, кто-то — другую часть к персидскому языку, кто-то — иные слова к языку ромеев. Однако отнести нечто к тому языку, к которому мы отнесли, не значит, что это слово — не арабское. Ведь если мы скажем, что слово — арабское, то из этого не следует, что его

нельзя считать принадлежащим другим народам, употребляющим его в своих языках. Утверждение предполагает отрицание, только если два значения нельзя соединить вместе. Так, если некто сказал: «Человек стоит», — то это означает, что не сидит, так как эти значения — взаимоисключающие. Таковы же и все подобные случаи. Если же два значения могут быть соединены вместе, то это совсем другое дело. Ведь если некто сказал: «Человек стоит, разговаривая с кем-то», — то утверждение о том, что он стоит, не исключает другое утверждение, поскольку оба приложимы в одной и той же ситуации к одному человеку. Человек, утверждающий это, говорит верно, если дело обстоит так, как мы сказали<sup>1</sup>.

Точно так же и в отношении тех слов, которые мы упомянули, и других, им подобных, не исключено, что некоторые из них являются арабо-персидскими, а некоторые — эфиопо-арабскими, если их употребляют оба народа. Можешь приписывать их какому-то одному народу, можешь приписывать их обоим, любое мнение правильно и не может быть отвергнуто.

Если кто-то из наделенных малым умом полагает, что подобное объединение в речи невозможно, как оно неприменимо к родословию сыновей Адама, то это — мнение невежды. Дело в том, что родословие сыновей Адама ограничено только одной из двух линий, как сказал Всевышний Аллах: **«Возводите их к их отцам, это — более справедливо у Аллаха...»** (33: 5)<sup>2</sup>. Однако с речью и красноречием все не так. Выражение возводится к тому, о ком известно, что он это употребляет. Если известно, что какое-то слово или выражение употребляют разные народы, два или более, когда совпадают и звучание, и значение, то его возводят к каждому из этих народов. Ни один из этих родов не может претендовать на первенство в отношении него. Аналогично этому, если в какой-то земле есть горы и степи, то в ней есть и воздух горный, и воздух степной. Или если где-то есть суша и море, то там есть и воздух суши, и воздух морской. В таком случае никто из обладающих здравым рассудком не станет отрицать, что можно охарактеризовать эту местность как «горно-степную» или как «сухопутно-морскую», поскольку одно определение не отрицает другое. Если кто-то назовет одну характеристику, но не будет отрицать и другую, то он прав и говорит верно.

То же относится и к словам, упомянутым выше в начале этой главы.

Наши слова совпадают с утверждением того, кто говорит: «В Коране есть нечто от каждого языка». Ведь эти слова означают, а Бог знает

<sup>1</sup> Табари имеет в виду, что человек может стоять, разговаривая с кем-то, и сидеть, когда не разговаривает.

<sup>2</sup> Табари хочет сказать, что учитывается только отцовская линия, а не материнская.

лучше, что в Коране есть нечто от каждого языка, совпадающее в речи арабов и речи других народов, о чем речь шла выше.

Никто наделенный верным чутьем, верящий в Божье писание, кто читает Коран и знает установления Всевышнего, не может утверждать, что Коран частью персидский, а не арабский, или частью набатейский, а не арабский, или частью ромейский, а не арабский, или частью эфиопский, а не арабский. Ведь сам Всевышний Господь сообщил, что Он сделал его Кораном арабским.

А если это так, то утверждение того, кто говорит, что Коран — эфиопский или персидский, и возводит часть к языкам других народов, а не к арабскому языку, не может претендовать на первенство перед тем, кто говорит, что Коран — арабский. Но и утверждение, что он — только арабский, не вернее и не точнее мнений, возводящих часть его к другим народам. Ведь то, что в нем есть на языке не арабов, а на языках других народов, аналогично тому, что имеется в языке арабов.

А раз так, то ясна ошибочность позиции тех, кто полагал, что слова одного из древних авторитетов: «В Коране есть нечто от каждого языка» означают, что в нем есть нечто неарабское, которое нельзя возводить к языку арабов.

Тем, кто утверждает, что слова, которые мы перечислили в начале главы, и им подобные, взяты из речи на других языках, но не от арабов, что они попали к арабам и те «арабизировали» их<sup>1</sup>, можно сказать следующее:

А где у вас доказательства верности ваших слов, заставляющие принять их? Ведь вы знаете тех, кто не согласен с вами и говорит совсем не то, что вы. В чем же разница между вами и теми, кто возражает вам и говорит, что эти и другие слова происходят из арабского языка, однако они попали к другим народам и каждый народ стал употреблять что-то из этого в своей речи? Что мешает принять и их слова?

Стоит высказать одно из этих мнений, как тут же в ответ высказывается и другое.

Если кто-то попытается опереться на высказывания древних авторитетов, подобные тем, что мы привели в начале, от них надо потребовать истолкования их слов, как было сделано выше. Им можно сказать: Что заставляет вас отрицать, что когда они возводили нечто к языкам других народов, то это значило — не к арабам. Их отнесение слов к одним языкам не означает отрицания, что они принадлежат и другим языкам. Возьмем пример. Если кто-то назовет местность горно-степную степной, то он ведь не будет отрицать, что она еще и горная, а

---

<sup>1</sup> Суйути в главе «О том, что в Коране не на языке арабов» и в специальном сочинении на эту тему, а также знаменитый лексикограф Джавалики, составивший словарь заимствованных слов в арабском языке, используют термин «арабизированные» (*mu'arrab*) слова.

если скажет, что она горная, то не будет отвергать, что она еще и степная. Одна характеристика не противоречит другой.

Если он ответит: «Согласен!» — значит, у него все в порядке с мозгами, а если скажет: «Нет!» — то ему можно сказать следующее: А разве ты будешь отрицать, что утверждения, относительно слова *sijjīl* «обожженная глина», что оно персидское, а относительно слова *qistās* «весы», что оно ромейское, и так далее, похожи на это, ведь стоит высказать одно из двух мнений, как тут же в ответ следует другое.

*(Продолжение следует.)*

### Литература

*Аз-Зирикли, Хайр ад-дин.* Ал-А'лам. Т. 1–8. Бейрут, 2002. Т. 1–336 с., Т. 2–341 с., Т. 3–355 с., Т. 4–334 с., Т. 5–336 с., Т. 6–335 с., Т. 7–352 с., Т. 8–373 с. (На араб. яз.)

*Ас-Суйути, Джалал ад-дин.* Иткан фи 'улум ал-Кур'ан. Т. 1–7. Медина, 1426 х. 3091 с. (сплошная пагинация) (На араб. яз.)

*Ас-Суйути, Джалал ад-дин.* Совершенство в коранических науках. Вып. 1. Учение о толковании Корана. М.: ИД «Муравей», 2000. 234 с.

*Ас-Суйути, Джалал ад-дин.* Совершенство в коранических науках. Вып. 3. Учение о своде Корана. М.: ИД «Муравей», 2003. 286 с.

*Ас-Суйути, Джалал ад-дин.* Совершенство в коранических науках. Вып. 4. Учение о понимании смыслов Корана. М.: Восток — Запад, 2005. 318 с.

*Ас-Суйути, Джалал ад-дин.* Совершенство в коранических науках. Вып. 6. Учение о стилистике Корана (1). М.: Восточная книга, 2011. 227 с.

*Ас-Суйути, Джалал ад-дин.* Совершенство в коранических науках. Вып. 7. Учение о стилистике Корана (2). М.: Издательство ВКН, 2016. 304 с.

*Ат-Табари, Мухаммад ибн Джарир.* Джамии' ал-байан фи та'вил ал-Кур'ан. Т. 1. Медина, 2000. 575 с. (На араб. яз.)

Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1990. 512 с.

*Фролов Д. В.* Классический арабских стих. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1991. 357 с.

*Фролов Д. В., Зарипов И. А.* «Смыслы Писания Аллаха должны соответствовать речи арабов»: филологический компонент экзегетической теории Табари (839–923) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13: «Востоковедение» 2021. № 3. С. 19–31.

Фролов Д. В., Зарипов И. А. Первая теория коранической экзегетики во Введении к тафсиру Табари (839–923) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13: «Востоковедение». 2021. № 2. С. 42–56.

Фролов Д. В. Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'. Т. 3. Суры 98–114. М.: Восточная книга, 2014. 448 с.

## References

Az-Zirikli, Khair ad-Din (2002). *Al-A'lam* [Eminent Personalities]. Vol. 1–8. Beirut.

As-Suyuti, Jalal ad-Din (2000). *Sovershenstvo v koranicheskikh naukakh. Vyp. 1. Uchenie o tolkovanii Korana*. [Perfection in the Qur'anic Sciences. Issue 1. The Doctrine of the Interpretation of the Qur'an]. Moscow: Muravei.

As-Suyuti, Jalal ad-Din (2003). *Sovershenstvo v koranicheskikh naukakh. Vyp. 3. Uchenie o svode Korana* [Perfection in the Qur'anic Sciences. Issue 3. The Doctrine of the Code of the Qur'an]. Moscow: Muravei.

As-Suyuti, Jalal ad-Din (2005). *Sovershenstvo v koranicheskikh naukakh. Vyp. 4. Uchenie o ponimaniismyslov Korana* [Perfection in the Qur'anic Sciences. Issue 4. The Doctrine of Understanding the Meanings of the Qur'an]. Moscow: Vostok — Zapad.

As-Suyuti, Jalal ad-Din (2011). *Sovershenstvo v koranicheskikh naukakh. Vyp. 6. Uchenie o stilistike Korana (1)* [Perfection in the Qur'anic Sciences. Issue 6. Teaching about the Style of the Qur'an (1)]. Moscow: Vostochnaya kniga.

As-Suyuti, Jalal ad-Din (2016). *Sovershenstvo v koranicheskikh naukakh. Vyp. 7. Uchenie o stilistike Korana (2)* [Perfection in the Qur'anic Sciences. Issue 6. Teaching about the Style of the Qur'an (2)]. Moscow: VKN.

As-Suyuti, Jalal ad-Din (1426/2015). *Itkan fi 'ulum al-Qur'an* [Perfection in the Qur'anic Sciences]. Vol. 3. Medinah.

At-Tabari, Muhammad ibn Jarir (2000). *Jami' al-bayan fi ta'wil al-Qur'an*. Vol. 1. Madinah, 2000. (In Arabic)

*Koran. Perevod i kommentarij I. Ju. Krachkovskogo* (1986). [The Qur'an]. Moscow: Nauka.

Frolov D. V. (1991). *Klassicheskii arabskij stikh* [Classical Arabic verse]. Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury izdatel'stva «Nauka».

Frolov D. V., Zarirov I. A. (2021). «Smysly Pisaniya Allaha dolzhny sootvetstvovat' rechi arabov»: filologicheskii component ekzegeticheskoi teorii Tabari (839–923) [“The meanings of Allah's Scripture must correspond to the speech of the Arabs”: the Philological Component of Tabari's Exegetical Theory (839–923)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta*. Ser. 13: Vostokovedenie. 2021. No. 3. Pp. 19–31.

---

Frolov D. V., Zaripov I. A. (2021). Pervaya teoriya koranicheskoi ekzegetiki vo Vvedenii k tafsiru Tabari (839–923) [The First Theory of Qur’anic Exegesis in the Introduction to Tafsir Tabari (839–923)] *Vestnik Moskovskogo universiteta*. Ser. 13: Vostokovedenie. 2021. No. 2. Pp. 42–56.

Frolov D. V. (2014). *Kommentarii k Koranu. Tridtsatyi dzhuz*. Vol. 3. Sury 98–114. [Commentary on the Qur’an. The Thirtieth juz’. Vol. 3. Surahs 98–114]. Moscow: Vostochnaya kniga.

## INTRODUCTION TO THE TAFSIR OF TABARI. TRANSLATION FROM ARABIC AND COMMENTARY. PART ONE

**Abstract.** This publication presents the first part of the commented translation into Russian of the Introduction (*muqaddima*) to the tafasir “*Jami‘ al-bayan ‘an ta’wil al-Qur’an*” [The Comprehensive Exposition of the interpretation of the Qur’an] by Muhammad ibn Jarir at-Tabari (839–923). This multi-volume work is one of the first complete written commentaries on the Qur’an. For many centuries it has had unquestionable authority among Muslim theologians and religious scholars in Islamic studies. In the Introduction to the tafsir for the first time in history of Muslim science, is detailed the theory and methodology of Qur’anic exegesis. This exposition became the basis for all subsequent Sunni interpretations of the Muslim Holy Scripture. The presented part contains translation of the preface, which describes the importance, goals and objectives of tafsir, as well as of the first two chapters devoted to the Arabic language as the language of the Qur’an and to the words “that coincide in the speech of the Arabs and the languages of other peoples”.

**Keywords:** Ibn Jarir al-Tabari; Qur’anic exegesis (tafsir); Qur’anic studies; Islamic theology; Islamic studies; Qur’an; Islam.

### **Dmitry V. FROLOV**

corresponding member of the Russian Academy of Sciences,  
Dr. Sci. (Philol.), professor, head of the Department of Arabic Philology,  
Institute of Asian and African Studies of the Moscow State University  
(bld. 1, 11, Mokhovaya Str., Moscow, 125009, Russian Federation).  
E-mail: arabkaf07@mail.ru

### **Islam A. ZARIPOV**

Cand. Sci. (Hist.), senior researcher, Centre for Arabic and Islamic  
Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences  
(12, Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation).  
E-mail: islamzarif@gmail.com



26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-47-66



**Д. В. Мухетдинов**

Московский исламский институт, г. Москва,  
Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

## **АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР РУССКИХ ПЕРЕВОДОВ КОРАНА КОНЦА XX В.**

**МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович** —

д-р теологии, ректор.

Московский исламский институт

(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12);

директор Центра исламских исследований, проф.

Санкт-Петербургский государственный университет

(199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 11).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

**Аннотация.** Настоящая работа продолжает цикл очерков истории развития традиции переводов Корана на европейские языки, начальные части которого были опубликованы в предыдущих номерах журнала. Данное исследование посвящено аналитическому обзору переводов Корана на русский язык, изданных в 80–90-х гг. прошлого столетия — одного из самых плодотворных периодов в этой области корановедения. Оно рассматривает работы Всемирной Ахмадийской общины, В. М. Пороховой, Ф. Караоглы, Т. А. Шумовского, М.-Н. О. Османова, Лахорской Ахмадийской общины и совместного перевода ал-Манси и Афифи. В работе приводятся обстоятельства создания данных переводов и их важнейшие характеристики, раскрывается их потенциал для дальнейшего развития традиции перевода и интерпретации Корана на русском языке в XX веке.

**Ключевые слова:** Коран, переводы Корана на русский язык, российское корановедение, исламоведение, В. Порохова, Т. Шумовский, М.-Н. Османов.

**Для цитирования:** Мухетдинов Д. В. Аналитический обзор русских переводов Корана конца XX в. // Ислам в современном мире. 2022; 1: 47–66;

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-47-66

Статья поступила в редакцию: 09.01.2022

Статья принята к публикации: 08.03.2022

## Введение

**Д**анная работа продолжает серию публикаций результатов наших исследований в области истории перевода Корана на различные европейские языки. Последние две статьи этого цикла положили начало рассмотрению русскоязычной традиции. Первая из них была посвящена изучению истории переводов Корана на славянские языки (в т. ч. русский) в Восточной Европе в XVI–XVIII вв.<sup>1</sup>, а вторая — русским переводам Священного Писания ислама, выполненным в XIX — середине XX в.<sup>2</sup> В настоящей работе мы представим аналитический обзор переводов Корана на русский язык, изданных в 80–90-х гг. XX в.

Данное исследование призвано решить несколько ключевых исследовательских задач. Прежде всего оно должно восполнить недостаток обзорных, референтных работ по истории переводов Корана на русский язык. Мы уже отмечали практически полное отсутствие публикаций на данную тему.

Продолжением этого замысла является другая задача, стоящая перед нашей работой, — привлечь внимание международного исламоведческого и корановедческого сообщества к наследию русскоязычной традиции интерпретации Священного Писания ислама. Глубинное научное и культурное осмысление должно осуществляться не только на уровне разрозненных исследователей, но *научным сообществом как таковым*, и без этого процесса дальнейшее развитие коранических переводов на русский язык не представляется возможным.

Поэтому мы должны сосредоточить внимание также и на том, чтобы на основании всестороннего анализа традиции русскоязычных переводов очертить перспективы её развития в нашем столетии. Подступиться

---

<sup>1</sup> Мухетдинов Д. В. Очерк истории традиции переводов Корана на славянские языки в интеллектуальном пространстве Восточной Европы XVI–XVIII вв.: Речь Посполитая, царство Русское, Российская империя // Ислам в современном мире. 2021. Т. 17. № 3. С. 45–82.

<sup>2</sup> Мухетдинов Д. В. Очерк истории традиции переводов Корана на русский язык в XIX — середине XX в.: вехи и перспективы // Ислам в современном мире. 2021. Т. 17. № 4. С. 41–62.

к этому нетривиальному замыслу является долгосрочной задачей нашего исследования.

### *Ахмадийские переводы*

Первым переводом Корана на русский язык после И. Ю. Крачковского стала работа Всемирной Ахмадийской мусульманской общины, изданная в Лондоне в 1987 г.<sup>1</sup> Перевод был сделан не с оригинала, а с перевода Корана на урду, выполненного тогдашним главой этой общины Мирзой Тахиром Ахмадом (1928–2003)<sup>2</sup>. В ряде публикаций переводчиком этой работы на русский ошибочно называется известный татарский писатель и журналист Равиль Бухараев (1951–2012)<sup>3</sup>. Однако на самом деле перевод был осуществлен профессором русского языка и литературы индийского происхождения Сабируддином Сиддики (р. 1942). Издание не получило широкого распространения среди русскоязычных читателей.

Данный перевод буквально передает текст с урду, представляющий собой оригинальный тафсир автора. Переводчик достаточно часто отходит от установившейся традиции перевода коранических терминов. Например, арабское слово *рабб*, обычно переводимое как «Господь», он передает словом «Владыка», а глагол *'абада*, обычно — «поклоняться», у него — «служить». Помимо такой, по сути, синонимичной, замены в целом ряде контекстов дается не буквальное, а авторское экзегетическое значение слова. Например, в аяте 2<sup>4</sup> суры 57 глагол *саббах* — букв. «славить» переводится как «свидетельствовать»: «*Все, что есть на небесах и на земле, свидетельствует о славе Аллаха: и Он есть Могуч, Мудр*»<sup>5</sup>.

В то же время в ходе анализа текста выявлено и употребление слов и выражений из перевода Г. С. Саблукова (1803–1880). Например, термин

<sup>1</sup> Священный Коран. Арабский текст с русским переводом. Лондон: Ал-Ширкатул Исламийа, 1987.

<sup>2</sup> Мирза Тахир Ахмад (1928–2003) — глава Всемирной Ахмадийской мусульманской общины с 1982 года. Был сторонником рационалистического подхода к толкованию и пониманию Корана в современном контексте, а не в рамках раздела корановедения сабаб ан-нузул (причины ниспослания).

<sup>3</sup> [Электронный ресурс] // URL: [http://isamveri.org/pdfdrg/D03416/2016\\_47/2016\\_47\\_ETHEMM.pdf](http://isamveri.org/pdfdrg/D03416/2016_47/2016_47_ETHEMM.pdf)

<sup>4</sup> В традиционной нумерации аят 2. Стоит отметить, что ахмадийские издания Корана включают формулу *басмала* в качестве первого аята каждой суры, в результате количество аятов всегда на один аят больше традиционной нумерации, кроме суры 9. Стоит отметить, что подобный вариант также имеет место в исламской традиции. См.: *Ас-Суйути Джалал ад-дин*. Совершенство в коранических науках. Вып. № 3: Учение о своде Корана / под общ. ред. Д. В. Фролова. М.: ИД «Муравей», 2003. С. 129. В то же время Лахорская Ахмадийская община, речь о которой пойдет ниже, придерживается традиционной нумерации.

<sup>5</sup> Священный Коран. Арабский текст с русским переводом. 1987.

*джихад* — букв. «усердие, борьба» передано церковно-славянским понятием «подвизаться», которое означает духовный подвиг, борьбу. Например, в аяте 29: 70: «*И те, которые подвизаются во имя Наше, — поистине (sic! — Д. М.) Мы наставим их на путях Наших. И, истинно, Аллах с теми, кто творит добро*»<sup>1</sup>.

В 1999 г. Всемирная Ахмадийская мусульманская община начала работу над вторым переводом Корана. Именно в ней принял участие Р. Бухараев, а также другие представители российского отделения организации — арабист и теолог Халид Ахмад, также переводивший Коран с оригинала на урду, и руководитель московской ахмадийской общины Рустам Хаматвалеев. Этот перевод был издан в 2006 г. в Лондоне<sup>2</sup>.

Как отмечают редакторы, эта книга — не редакция прежнего издания 1987 г., а совершенно новый перевод, в основе которого лежит комментированный перевод Корана на урду Мирзы Тахира Ахмада<sup>3</sup>. Во вступительной статье к переводу Р. Бухараев отмечает: «*Всякий перевод, в том числе и перевод на русский язык, является в гораздо большей мере толкованием, чем сколь-нибудь адекватным переводом в духовном и художественном смысле. [...] Тем не менее с целью как можно точно и содержательно передать суть коранического текста переводчики данного издания не пошли по пути приведения текста к русскому художественно-литературному восприятию за счет упрощения грамматических и временных форм, но задались необходимостью как можно более полно отразить своеобразие и смысловые особенности оригинала*»<sup>4</sup>. В то же время он указывает, что композиционный состав перевода сохраняет переводческий и комментаторский подход Мирзы Тахира Ахмада<sup>5</sup>.

Анализируя данный перевод, можно выделить следующие его особенности. Во-первых, он намного ближе, чем предыдущий ахмадийский перевод, передает буквальные значения оригинального арабского текста. В некоторых контекстах переводчики дают дословный вариант перевода слов. Во-вторых, ряд аятов интерпретируется на основе особых, отличных от других исламских течений, постулатов ахмадийской общины. Например, представление об абсолютной Божественной справедливости (*'ادل*) ложится в основу перевода глагола *йудиллу*,

<sup>1</sup> Священный Коран. Арабский текст с русским переводом. 1987.

<sup>2</sup> Священный Коран. Арабский текст с русским переводом / пер. Р. Хаматвалеева, Р. Бухараева и Р. Халида Ахмада. Tilford: Islam International Publications Ltd., 2006.

<sup>3</sup> Священный Коран. Арабский текст с русским переводом / пер. Р. Хаматвалеева, Р. Бухараева и Р. Халида Ахмада. С. е.

<sup>4</sup> Священный Коран. Арабский текст с русским переводом / пер. Р. Хаматвалеева, Р. Бухараева и Р. Халида Ахмада. С. j.

<sup>5</sup> Священный Коран. Арабский текст с русским переводом / пер. Р. Хаматвалеева, Р. Бухараева и Р. Халида Ахмада. С. к.

обычно — «вводить в заблуждение», как «оставлять в заблуждении» в аяте 2: 27<sup>1</sup>. Это же доктринальное положение отражается и в переводе выражения *фа-ктулу анфусакум* — букв. «убейте самих себя» как «...убейте (страсти) душ ваших»<sup>2</sup>. В-третьих, к ряду аятов, преимущественно используемых ахмадитами для апологетики своих взглядов, даются комментарии Мирзы Халида Ахмада. Например, в соответствующих аятах им приводятся аргументы в пользу естественной смерти Иисуса, а не вознесения, как считает большинство исламских богословов<sup>3</sup>.

Оригинальный подход авторы выбрали и при переводе коранических клятв (*касам*) — они передают их не глаголом, как обычно, а именем существительным. Например, в аяте 89: 2: «*Клятва — зарею*»<sup>4</sup>.

### ***Поэтические переводы***

В 90-е годы появляется новый жанр коранического перевода на русский язык — поэтический.

Первым в этом жанре стал вышедший в 1993 г. комментированный перевод избранных глав Корана, сделанный Валерией Иман Пороховой (1940–2019)<sup>5</sup>.

В. Порохова окончила Московский государственный педагогический институт иностранных языков с дипломом по специальности «Синхронный перевод с английского языка». В середине 1980-х годов она посетила Дамаск и приняла ислам, после чего стала прибавлять к своему изначальному имени еще и мусульманское — Иман. С 1991 г. Валерия Иман Порохова стала активно заниматься мусульманской религиозной деятельностью в России. Большую помощь в работе над переводом ей оказал супруг — уроженец Сирии Мухаммад ар-Рошд, выступивший его редактором.

Во введении к первому изданию этого перевода указано, что он основан на классических мусульманских комментариях к Корану (*тафсирах*) ат-Табари (ум. 923), ал-Куртуби (ум. 1273) и Ибн Касира (ум. 1373), а также работах мусульманских мыслителей XX в. — Саййида Кутба (1906–1966) и Абдуллы Юсуфа Али (1872–1953). При этом особое место

<sup>1</sup> Священный Коран. Арабский текст с русским переводом / пер. Р. Хаматвалеева, Р. Бухараева и Р. Халида Ахмада. С. 7.

<sup>2</sup> Священный Коран. Арабский текст с русским переводом / пер. Р. Хаматвалеева, Р. Бухараева и Р. Халида Ахмада. С. 11.

<sup>3</sup> Священный Коран. Арабский текст с русским переводом / пер. Р. Хаматвалеева, Р. Бухараева и Р. Халида Ахмада. С. 83.

<sup>4</sup> Священный Коран. Арабский текст с русским переводом / пер. Р. Хаматвалеева, Р. Бухараева и Р. Халида Ахмада. С. 953.

<sup>5</sup> *Коран* / пер. смыслов и комментарии В. М. Пороховой. М.: Аюрведа, 1993. 622 с.

среди его источников, как отмечает сам автор, занимает именно комментированный английский перевод последнего<sup>6</sup>. Таким образом, автор, по сути, заявляла о том, что ее работа является именно религиозной интерпретацией Корана.

Поэтому перевод В. Пороховой также можно назвать первым русским переводом Священного Писания ислама, сделанным мусульманином, первым — подготовленным новообращенным мусульманином и первым — сделанным женщиной.

Такое феноменальное первенство по целому ряду показателей обусловлено тем, что к концу 1980-х годов мусульманская община советского пространства пережила значительные трансформации, связанные с получением религиозной свободы. Доступные в то время переводы Корана на русский язык ограничивались работами Г. С. Саблукова и И. Ю. Крачковского, которые не могли удовлетворить потребности русскоязычных мусульман.

В 1996 г. вышел комментированный перевод В. Пороховой полного текста Корана<sup>7</sup>. Переводы некоторых ранее опубликованных глав в нем были переработаны. До настоящего времени этот перевод увидел уже 17 дополненных переизданий<sup>8</sup>.

После своих первых изданий перевод В. Пороховой снискал большую популярность у читателей. В 90-х годах он был одобрен некоторыми исламскими организациями России и стран бывшего СССР, а также научно-исследовательской комиссией исламской академии Ал-Азхар. Тем не менее в адрес перевода были высказаны и многочисленные

<sup>6</sup> Полный русский перевод этой работы см.: Священный Коран: смысловой перевод с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015. 1888 с.

<sup>7</sup> Коран / пер. смыслов и коммент. В. Пороховой; пер. с араб. 2-е изд., перераб. и доп. М.: «Аванта+», 1996. 816 с.

<sup>8</sup> Коран / гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд; пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Аванта+: Аль-Фуркан, 1997. 816 с.; Коран / гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд; пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Аванта+: Аль-Фуркан, 1998. 816 с.; Коран / гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд; пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой. 4-е изд., перераб. и доп. М.: Аванта+: Аль-Фуркан, 1999. 816 с.; Коран / гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд; пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой. 5-е изд., перераб. и доп. М.: Аванта+: Аль-Фуркан, 2000. 783 с.; Коран / пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой; гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 6-е изд., доп. М.: РИПОЛ классик, 2000. 799 с.; Коран / гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд; пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой. 7-е изд. М.: РИПОЛ классик, 2002. 799 с.; Коран / пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой; гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 8-е изд., доп. М.: РИПОЛ классик, 2006. 799 с.; Коран / пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой; гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 9-е изд., доп. М.: РИПОЛ классик, 2007. 911 с.; Коран / пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой; гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 10-е изд., доп. М.: РИПОЛ классик, 2007. 1072 с.; Коран / пер. смыслов и коммент. В. Пороховой; гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 11-е изд., доп. М.: РИПОЛ классик, 2008. 799 с.; Коран / пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой / гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 12-е изд., доп. М.: РИПОЛ классик, 2010. 799 с.; Коран / пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой / гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 14-е изд. М.: РИПОЛ классик, 2010. 800 с.; Коран / пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой; гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 15-е изд., доп. М.: РИПОЛ классик, 2019. 799 с.; Коран / пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой; гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 16-е изд., доп. М.: РИПОЛ классик, 2020. 1055 с.; Коран / пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой; гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 17-е изд., доп. М.: РИПОЛ классик, 2022. 864 с.

критические замечания как со стороны богословского, так и востоковедного сообщества, касающиеся неуместных «вольностей», допущенных при рифмованном переводе и в комментариях.

С появлением в последующие годы новых русских переводов Корана, в том числе выполненных мусульманами, работа В. Пороховой стала терять свою популярность. При этом она, несомненно, оставила большой след в истории коранических переводов. В настоящее время ДУМ РФ совместно с издательским домом «Медина» готовит издание последней версии этой работы под общей редакцией автора настоящей статьи.

В 1995 г. вышел другой поэтический перевод Корана на русский, выполненный известным отечественным арабистом, кандидатом филологических и доктором исторических наук Теодором Адамовичем Шумовским (1913–2012)<sup>1</sup>. Хотя этот перевод и получил некоторые положительные оценки, чаще его критикуют за филологическую неточность ввиду намеренной поэтизации Корана. Внесение в перевод чуждого оригинальному тексту рифмического элемента (большинство сур передаются на русский язык четырёхстопным ямбом, а некоторые ранние суры — хореем, амфибрахийем и некоторыми другими стихотворными размерами)<sup>2</sup> становится причиной значительного количества искажений смыслов оригинального текста, его структуры и стилистики в целом. Поэтому в большей степени, труд Т. А. Шумовского можно назвать подражанием Корану, нежели переводом.

### *Перевод Караоглы*

В 1994 году в Баку вышел русский перевод Корана, выполненный с турецкого перевода азербайджанским автором Фазилом Караоглы<sup>3</sup>. В последующем этот перевод еще несколько раз переиздавался различными негосударственными религиозными фондами Турции<sup>4</sup>, а в 2015 г. получил одобрение Управления по делам религии Турецкой Республики (Diyanet İşleri Başkanlığı) в качестве «стандартного» перевода Корана на русский язык<sup>5</sup>. В этом последнем издании Ф. Караоглы указывается как профессор и переводчик, однако, как отмечает турецкий исследователь коранических переводов на русский язык Мюрсель Этхем, никакой

<sup>1</sup> Коран / пер. с араб. Т. А. Шумовского. М.: Изд. центр «Терра», 1995. 528 с.

<sup>2</sup> См.: Долинина А. А. Русские переводы Корана в XX веке: краткая характеристика // Ученые записки Казанского университета. Серия: «Гуманитарные науки». 2013. Т. 155. Кн. 3. Ч. 2. С. 14.

<sup>3</sup> Коран / пер. Ф. Караоглы; ред. Т. Гусейнова. Баку: Нурлар, 1994.

<sup>4</sup> Ф. Караоглы. Коран / турецкий религиозный фонд. 3-е изд. Анкара 2012.

<sup>5</sup> Ф. Караоглы. Коран с арабским текстом и переводом смыслов; Управление по делам религии Турции. Стамбул, 2015.

другой, более конкретной, информации об авторе Управление по делам религии предоставить не смогло. В своем исследовании он также высказывает серьезные сомнения в компетентности переводчика<sup>1</sup>.

Общий тираж издания насчитывает более сорока тысяч копий, которые распространялись турецкими организациями в России, Беларуси и Украине. Однако ввиду того, что перевод ни разу не издавался на территории русскоязычных стран, он не получил широкого распространения.

Эта работа была сделана с турецкого перевода *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, выполненного авторским коллективом под руководством профессора Али Озека (1932–2021) и широко распространенного в Турции в 1990-е годы. Например, в русском переводе в аяте 2: 26 арабское слово *хакк* — букв. «истина» передается как «истина и действительность», что является калькой с турецкого перевода «*hak ve gerçek*».

Турецкий перевод *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali* был опубликован в 1982 г. Религиозным фондом Турции (*Türkiye Diyanet Vakfı*), а в 1987 г., был переиздан Издательским комплексом имени короля Фахда Корана в Медине. Вероятно, одобрение этими религиозными организациями данного перевода и способствовало желанию азербайджанского переводчика представить его на русском.

Перевод Ф. Караоглы сопровождается краткими пояснениями, которые даны в основном тексте в скобках. При этом никаких развернутых комментариев и примечаний не дается. Все имена собственные даны в арабской транслитерации, а названия сур — в соответствии с их произношением на турецком.

Анализ данной работы показывает, что автор опирался на русский перевод И. Ю. Крачковского. Это отражается и в том, что он характеризуется высокой степенью буквальности, употреблением простых и коротких предложений, и в нем крайне редко встречаются приемы и выражения, призванные наделять перевод эстетическим наполнением. Данная особенность может оцениваться и как недостаток, и как преимущество, поскольку в ряде случаев текст перевода в целом крайне близок к тексту оригинала лексически, и, кроме того, зачастую он сохраняет особенности синтаксиса арабского текста. Однако будучи почти «подстрочником», в ряде случаев перевод Ф. Караоглы становится лишенным ясного смысла. Кроме того, текст перевода не выдержан в стилистическом отношении, поскольку в нем представлены как архаичные церковнославянские слова, так и современные выражения. Все вышеупомянутые особенности не позволяют говорить о высоком уровне его филологической точности и литературных качеств.

---

<sup>1</sup> *Mürsel Ethem. Rusça Kur'an Çevirilerinin Tanıtımı ve Çeviribilim Açısından İncelenmesi — II // International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS). December 2016. No. 2(2). Pp. 196–220.*

### *Перевод М.-Н. Османова*

В 1995 году был опубликован перевод Корана отечественного востоковеда-ираниста, профессора Магомед-Нури Османовича Османова (1924–2015)<sup>1</sup>. Данный перевод является первым академическим переводом Корана, изданным в России в постсоветский период. Он вышел в издательстве Института востоковедения РАН в серии «Исламская библиотека». В редакционную коллегия данной серии входили многие ведущие российские исламоведы — В. В. Наумкин, А. В. Сагадеев, В. Д. Ушаков, Д. В. Фролов и П. А. Грязневич. Последний ранее принимал участие в издании перевода И. Ю. Крачковского. Ответственным редактором серии выступил доктор филологических наук, профессор В. Д. Ушаков.

Перевод М.-Н. Османова был задуман в качестве продолжения академического проекта по исследованию и переводу Корана на русский язык. По словам автора, его целью было наиболее «...полное и точное воссоздание арабского оригинала, приближение его к иноязычному читателю»<sup>2</sup>. Данный подход, с одной стороны, близок к подходу И. Ю. Крачковского, а именно к «полному и точному воссозданию арабского оригинала» на русском языке — с использованием приоритетных для достижения этой задачи методов современного языкознания. С другой стороны, интенция к составлению филологически выверенного перевода тем не менее не предполагает обязательного «приближения его [оригинала] к иноязычному читателю», поскольку филологический перевод столь сложного источника, как Коран, крайне затруднительно сделать близким для читателя при использовании одних только научных средств (а не, например, дополнительных художественных).

В этом, последнем, случае с высокой вероятностью результат перевода будет представлять интерес только для научной аудитории, но не для широкой публики или, тем более, для мусульман. Перевод М.-Н. Османова, оставаясь в научной плоскости, отличается от перевода И. Ю. Крачковского в том отношении, что он был выполнен с учетом этой второй, не менее важной составляющей. Таким образом, при сохранении своей научной основы, он адресован широкому русскоязычному читателю — как мусульманскому, так и немусульманскому. При этом М.-Н. Османов полагал, что перевод И. Ю. Крачковского является «рабочим вариантом, одним из этапов фундаментальной разработки И. Ю. Крачковским вопросов истории ислама»<sup>3</sup>, публикация которой в незавершенном

<sup>1</sup> Коран / пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. М.: Ладомир, Наука, 1995.

<sup>2</sup> Там же. С. 5

<sup>3</sup> Там же.

виде «послужила тормозом к дальнейшему изучению этого важнейшего памятника мировой культуры — Священного Писания мусульман»<sup>1</sup>. Однако данный подход складывался постепенно и реализовывался в ходе позднейших переизданий перевода, о чем будет подробнее рассказано далее.

Как уже было упомянуто, М.-Н. Османов воспринимал свою работу как продолжение российской корановедческой традиции, что ярко иллюстрирует множество ссылок на труды И. Ю. Крачковского. Однако в отличие от своего предшественника М.-Н. Османов активно обращался к широкому кругу богословских источников. В частности, в рамках перевода Корана им впервые были опубликованы причины ниспослания (*асбаб ан-нузул*) тех или иных аятов, приводимые средневековым классиком мусульманского корановедения Джалал ад-дином ас-Суйути (ум. 1505). Примечательно, что М.-Н. Османов не сосредотачивался лишь на одной экзегетической традиции, а применял разносторонний подход и обращался к наследию различных школ и течений. Он использовал арабские тафсиры в персидском переводе — как классические, так и современные — а также современные переводы Корана на различные европейские языки. В одной сноске можно найти одновременные ссылки как на классические произведения, так и на ряд сочинений, представляющих так называемую модернистскую школу. Например, М.-Н. Османов часто ссылается на классические тафсиры ал-Байдави (ум. 1286), Абу Хайана ал-Гарнати (1256–1344) и «Джалалайн» ал-Махалли (ум. 1459) и ас-Суйути, и в то же время обращается к модернистским работам Рашида Риды (1865–1935) и Мухаммада Асада (1900–1992).

Стилистику перевода М.-Н. Османова можно охарактеризовать как выдержанную, поскольку переводчик избегал как использования неуместных архаизмов, так и неудачных осовременивающих «адаптаций». Однако нельзя не отметить, что литературные качества перевода являются не столь высокими, поскольку установка на доходчивость и ясность перевода в сочетании с его высокой филологической надежностью не предполагала создание самостоятельного по своему литературному значению памятника, какими нередко становятся переводы величайших произведений.

Перевод М.-Н. Османова снискал большую популярность у русскоязычной аудитории и был положительно оценен академическим востоковедением. В 2002 г. за выполнение перевода Корана М.-Н. Османову была присуждена Национальная премия Российской Федерации. Однако в родном автору Дагестане его перевод подвергся критике со стороны религиозных деятелей. Муфтият Республики включил его

---

<sup>1</sup> Коран / пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. С. 5.

работу в список неодобренных к чтению<sup>1</sup>, а местный богослов Курамухаммад Рамазанов (1956–2007) выступил с конкретными замечаниями в его адрес<sup>2</sup>. Главным образом, критики указывали на то, что М.-Н. Османов не обладает достаточной компетенцией в области классической мусульманской традиции для того, чтобы надлежащим образом перевести и прокомментировать Коран. В последующем к спорам вокруг данного перевода присоединилось и мусульманские религиозные деятели из других регионов страны. Несмотря на то, что М.-Н. Османов возражал против высказанных богословами критических замечаний, тем не менее в третье издание его перевода были внесены некоторые изменения, учитывавшие результаты развернувшейся полемики.

Перевод переиздавался дважды — в 1999<sup>3</sup> и 2010<sup>4</sup> годах. При внимательном изучении этих переизданий можно заметить постепенные трансформации переводческого подхода М.-Н. Османова. Второе издание было задумано в качестве попытки удовлетворить научную потребность в наиболее полном и точном воссоздании оригинального арабского текста на русском языке, сделав перевод полезным как для ученых, так и для широкой публики. Третье же издание было призвано в первую очередь удовлетворить потребности мусульман в качественном переводе Корана на русский язык. В предисловии к переводу М.-Н. Османов также предостерег читателя от использования перевода Корана в обрядовой практике.

Примечательно, что несмотря на то, что М.-Н. Османов утверждал, что его перевод адресован мусульманской аудитории, он ссылался и на авторов, оспаривающих подлинность некоторых аятов Корана, например, П. Казанова (1861–1926).

Для разъяснения ряда аятов М.-Н. Османов использует вставки в квадратных скобках в основном тексте перевода. Вместе с этим ко многим фрагментам он дает и примечания, в которых приводит самый широкий спектр толкований, не отдавая предпочтения какому-либо из них, тем самым оставляя за читателем право принимать самостоятельное герменевтическое решение.

Среди других особенностей переводческого подхода следует отметить употребление слов «Аллах» и «Бог» в качестве синонимов на протяжении всего текста перевода. Напомним, что нередко многими

---

<sup>1</sup> [Электронный ресурс] // URL: [http://islamdag.ru/publ/raznoe/spisok\\_knig\\_ne\\_odobrennykh\\_k\\_chteniju\\_dukhovnym\\_upravleniem\\_musulman\\_dagestana/3-1-0-89](http://islamdag.ru/publ/raznoe/spisok_knig_ne_odobrennykh_k_chteniju_dukhovnym_upravleniem_musulman_dagestana/3-1-0-89)

<sup>2</sup> [Электронный ресурс] // URL: <https://darulfikr.ru/articles/koran/perevod-korana-protivorechashhij-shariatu/>

<sup>3</sup> Коран / пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. М.: Ладомир, 1999. 587 с.; 2-е изд. перераб. и доп. М.: Ладомир, 1999. 926 с.

<sup>4</sup> Коран / пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. 3-е изд., перераб. и доп. СПб.; М.: Диля, 2010. 574 с.

переводчиками данный момент осмыслялся в качестве фундаментального положения их переводческого подхода к Корану.

Также отметим, что, хотя язык перевода прост и текст легок для чтения, М.-Н. Османов все же использовал в стилистических и эстетических целях некоторые архаизмы и церковнославянские слова, такие как «длань», «люд», «словеса» и др.

Даже после выхода в свет третьего переиздания перевода М.-Н. Османов не считал свою работу завершенной и работал над четвертой версией. Более того, он планировал написать рецензии на существующие переводы Корана на русский язык. Однако в августе 2015 года он скончался, и эти планы не осуществились. Личный архив ученого и его наследия все еще нуждается в тщательном изучении.

Перевод М.-Н. Османова стал важным интеллектуальным и духовным вкладом в становление традиции коранического перевода на русский язык и отразил один из важнейших этапов становления российского корановедения в Новейшую эпоху.

### ***Перевод Лахорской Ахмадийской общины***

В 1997 году в американском Колумбусе выходит русский перевод Корана с английского языка подготовленный Лахорской Ахмадийской общиной распространения ислама (Анжуман Ишаат Ислам Лахор)<sup>1</sup>. Данное ахмадийское движение существенно отличается от Всемирной Ахмадийской мусульманской общины, издавшей русские переводы Корана в 1987 г. и 2006 г. Лахорская община образовалась в результате раскола в 1914 г. Главная особенность общины заключается в том, что они считают родоначальника движения Мирзу Гулама Ахмада не пророком, как утверждает Всемирная община, а обновителем религии (*муджадид*). Перевод был сделан со второго, исправленного издания комментированного английского перевода Корана основателя этой общины Мауланы Мухаммада Али (1874–1951). Переводчиком на русский выступил профессор Университета имени Лавала (Канада) Александр Садецкий. Работа над переводом началась в 1989 году.

В конце 90-х этот перевод активно распространялся в России и завоевал признание среди мусульманских религиозных деятелей и интеллектуалов.

Издание имеет ряд структурных и содержательных особенностей, что во многом помогает восприятию Корана. В частности, перевод предваряет большая вводная статья по истории Корана, аятаы внутри сур разделены

---

<sup>1</sup> Священный Коран / пер. с араб. на англ.; вступ. ст., коммент. Мауланы Мухаммада Али. Изд. перераб. Колумбус (США): Ахмадийа Ан-жуман Ишаат Ислам, Лахор инк, 1997. 1312 с.

на тематические фрагменты, а сам перевод снабжен достаточно подробным комментарием на основе классических мусульманских тафсиров и толковых словарей арабского языка. При этом в некоторых комментариях отражается апологетика ахмадийского движения. Также интересно, что к ряду аятов приводятся параллельные места из Библии.

Работа передает понимание коранических терминов Мауланы Мухаммада Али. Например, аят 2: 183 переводится: «*О вы, те, кто верует, предписывается вам пост, как предписывался он бывшим прежде вас, дабы могли вы оборониться от зла (татткун)*»<sup>1</sup>. Таким образом, термин *таква*, обычно переводимый как «богобоязненность», здесь передается как оборона от зла. Нередко А. Садецкий, не являясь специалистом по исламу, дает на русском транслитерацию английского написания мусульманских терминов, имен и названий. Например, тамудяне (самудяне), ал-акхират (ал-ахира), дхихр (зикр) и т. п.

### ***Перевод ал-Манси и Афифи***

Последним русским переводом Корана XX в. стала изданная в 1999 г. в Мюнхене работа египетских ученых — профессора русского языка Каирского университета Айн-Шамс Сумайн Афифи (1935–2005) и ее коллеги по университету профессора русской литературы Абд ас-Салама ал-Манси (р. 1951)<sup>2</sup>.

Перевод Священного Писания был выполнен непосредственно с арабского оригинала, однако редакторы снабдили его кратким комментарием, переведенным с немецкого языка. Несмотря на то, что немецкий комментарий содержал в себе ссылки на классические тафсиры ал-Куртуби (ум. 1273), Ибн Касира (ум. 1373), *Джалалайн*, а также модернистские экзегетические сочинения — *Ал-Манар* Мухаммада Абдо (1949–1905) и Рашида Риды, Абдуллы Юсуфа Али (1872–1953), Маудуди (1903–1979) и Мухаммада Асада, поскольку их переводы осуществлялись не напрямую с оригинальных источников, произошли сильные искажения смыслов комментария. По этой причине издание 1999 г. не распространялось, а уже в 2002 г. перевод был переиздан в четырехтомном формате общественной организацией Исламский конгресс России<sup>3</sup>.

Перевод самого текста Корана был одобрен специалистами университета Ал-Азхар, однако он при детальном рассмотрении кажется литературно обработанным переводом И. Ю. Крачковского.

<sup>1</sup> Священный Коран / пер. с араб. на англ.; вступ. ст., коммент. Мауланы Мухаммада Али. С. 81–82.

<sup>2</sup> Значение и смысл Корана / пер. А. ал-Манси и С. Афифи. Т. 1–5. München: SKD Bavaria Verlag & Handel GmbH, 1999.

<sup>3</sup> Значение и смысл Корана / пер. А. ал-Манси и С. Афифи. Т. 1–4. М.: ООО Сауримо, 2002.

## Заключение

Таким образом, конец XX в. стал одним из самых плодотворных в истории отечественной коранистики — в 1980–1990-х гг. вышло 7 разных переводов Священного Писания ислама на русский язык. Однако в большинство из них было сделано не с языка оригинала, а с переводов на другие языки — английский, турецкий и фарси. За исключением Н.-М. Османова и Т. А. Шумовского переводчики этого периода не обладали необходимыми профессиональными навыками в области востоковедения или мусульманского богословия. Это стало причиной критики этих переводов со стороны академического и религиозного сообщества. В коранических переводах этого периода отразилась и характерная для эпохи экспансия иностранных и нетрадиционных религиозных течений — 2 из 7 изданий принадлежат различным направлениям ахмадийского движения и были изданы в Англии и США, еще 2 — турецким и немецким религиозными фондами. В то же время в среде отечественных авторов зародился новый жанр русских переводов Корана — поэтический.

В контексте перспектив развития русскоязычной традиции переводов Корана в XXI в. важнейшей духовной и интеллектуальной стратегической задачей является *создание нового, интегрального перевода Корана на русский язык*, который был бы выполнен совместными усилиями ведущих российских и зарубежных мусульманских религиозных деятелей и светских ученых и который был бы совмещен при этом с современным интегральным научным *тафсиrom*, где, помимо детальнейшего анализа классического мусульманского экзегетического наследия, были бы представлены последние достижения научного корановедения и исламоведения.

Данный проект станет закономерным продолжением развития традиции переводов Корана на русский язык и будет знаменовать качественно новый ее этап. Выход в свет труда такого масштаба станет важнейшим событием интеллектуальной и духовной жизни не только русскоязычного ментального пространства, но и всего мира в целом, поскольку данный проект станет беспрецедентным и неопределимым вкладом в дело постижения безбрежного океана смыслов Откровения в мировом контексте.

Переводы Корана на русский язык должны стать предметом внимательного научного исследования. Как уже неоднократно отмечалось, в научной литературе как на русском, так и на других языках данный вопрос практически не получил надлежащего освещения, что следует признать абсолютно неприемлемым ввиду того, что история традиции перевода Корана на русский язык обладает огромным духовным, научным, социальным и филологическим значением. Ситуацию усугубляет то обстоятельство, что практически полное отсутствие систематической научной критики существующих переводов препятствует созданию

новых, которые по своим качествам превосходили бы более ранние — примеры развития переводов Корана на многие языки мира убедительно демонстрируют тот факт, что, начиная с определенного этапа, научная критика становится неотъемлемой частью этого процесса.

Таким образом, научная и теологическая рефлексия над переводами Корана на русский язык должна занять подобающее место в научной и духовной жизни страны, поскольку без «работы над ошибками», с одной стороны, и обоснованной похвалы — с другой, развитие той или иной традиции перевода Корана на определенном этапе становится немислимим. Мы полагаем, что в настоящее время уже накопился такой объем переводческого и исследовательского опыта, что этот этап можно считать начавшимся. Кроме того, на подобного рода критику уже давно существует общественный запрос, и в данном случае результаты научных исследований переводов Корана должны в ясной и доступной форме доноситься до широкой публики.

*Приложение 1.*  
*Сравнительная таблица переводов на русский язык суры 112 авторами конца XX в.*

	<b>Аят 1</b>	<b>Аят 2</b>	<b>Аят 3</b>
<b>Всемирная Ахмадийская община*</b>	<i>Скажи: «Он есть Аллах, Единый;</i>	<i>Аллах, Независимый и всеми Искомый.</i>	<i>Он не рождает, и не рожден Он, И нет никого, равного Ему»</i>
<b>Всемирная Ахмадийская община**</b>	Скажи: «Он – Аллах Единый,	Аллах Неизменный, Вечный,	Он не родил, и не рожден Он, и нет никого равного Ему».
<b>В. Порохова</b>	Скажи: «Он – Аллах — Един;	Извечен Аллах один, Ему чужды любые нужды, Мы же нуждаемся лишь в Нем.	Он не рождает и Сам не рожден, Неподражаем Он и не сравним (ни с чем, Что наше виденье объять способно Или земное знание может охватить».

\* Священный Коран. Арабский текст с русским переводом. Лондон, 1987.

\*\* Священный Коран. Арабский текст с русским переводом / пер. Р. Хаматвалеева, Р. Бухараева и Р. Халида Ахмада. Tilford: Islam International Publications Ltd.

<b>Т. Шумовский</b>	<i>Единственный — скажи о Боге — Он!</i>	<i>Прибежище нам — только Божий трон.</i>	<i>И не рождает Бог, и не рожден. Нет равных Богу, всех превыше Он.</i>
<b>Ф. Караоглы</b>	Скажи: «Он – Аллах Единый,	Аллах не нуждающийся.	Он не родил и не был рожден. Нет и не было равного Ему!»
<b>М. – Н. О. Османов</b>	Скажи: «Он – Аллах Единый,	Аллах ни в чем не нуждающийся.	Не родил Он и не был рожден, и нет никого равного Ему».
<b>Лахорская Ахмадийская община</b>	Скажи: «Он, Аллах, Един.	Аллах — Тот, от Кого все зависят.	Не рождает Он, и не рожден Он; И никто не подобен ему».
<b>Ал-Манси и Афифи</b>	Скажи, о Мухаммаде, тем, которые, издеваясь, сказали, чтобы ты описал им твоего Господа: «Он - Аллах Единый и единственный. И нет у Него сотоварищей.	Аллах, к которому одному обращаются в нужде и для удовлетворения просьб.	У Него нет детей, Он не был рождён, и нет Ему равного или подобного».

## Литература

Священный Коран. Арабский текст с русским переводом. Лондон: Ал-Ширкатул Исламиyyа, 1987. 679 с.

Ас-Суйути Джалал ад-дин. Совершенство в коранических науках. Вып. № 3: Учение о своде Корана / под общ. ред. Д. В. Фролова. М.: ИД «Муравей», 2003. 288 с.

Священный Коран. Арабский текст с русским переводом / пер. Р. Хаматвалеева, Р. Бухараева и Р. Халида Ахмада. Tilford: Islam International Publications Ltd., 2006. 1015 с.

Коран. Перевод смыслов и комментарии В. М. Пороховой. М.: Аюрведа, 1993. — 622 с.

Полный русский перевод этой работы см.: Священный Коран: смысловой перевод с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015. 1888 с.

Коран / пер. смыслов и коммент. В. Пороховой; пер. с араб. 2-е изд., перераб. и доп. М.: «Аванта+», 1996. 816 с.

Коран / гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд; пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Аванта+: Аль-Фуркан, 1997. 816 с.

Коран / гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд; пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Аванта+: Аль-Фуркан, 1998. 816 с.

Коран / гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд; пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой. 4-е изд., перераб. и доп. М.: Аванта+: Аль-Фуркан, 1999. 816 с.

Коран / гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд; пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой. 5-е изд., перераб. и доп. М.: Аванта+: Аль-Фуркан, 2000. 783 с.

Коран / пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой; гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 6-е изд., доп. М.: РИПОЛ классик, 2000. 799 с.

Коран / гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд; пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой. 7-е изд. М.: РИПОЛ классик, 2002. 799 с.

Коран / пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой; гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 8-е изд., доп. М.: РИПОЛ классик, 2006. 799 с.

Коран / пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой; гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 9-е изд., доп. М.: РИПОЛ классик, 2007. 911 с.

Коран / пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой; гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 10-е изд., доп. М.: РИПОЛ классик, 2007. 1072 с.

Коран / пер. смыслов и коммент. В. Пороховой; гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 11-е изд., доп. М.: РИПОЛ классик, 2008. 799 с.

Коран / пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой / гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 12-е изд., доп. М.: РИПОЛ классик, 2010. 799 с.

Коран / пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой / гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 14-е изд. М.: РИПОЛ классик, 2010. 800 с.

Коран / пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой; гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 15-е изд., доп. М.: РИПОЛ классик, 2019. 799 с.

Коран / пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой; гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 16-е изд., доп. М.: РИПОЛ классик, 2020. 1055 с.

Коран / пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой; гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 17-е изд., доп. М.: РИПОЛ классик, 2022. 864 с.

Коран / пер. Ф. Караоглы; ред. Т. Гусейнова. Баку: Нурлар, 1994. 604 с.  
*Караоглу Ф.* Коран. 3-е изд.; Издание турецкого религиозного фонда. Анкара 2012.

Караоглу Ф. Коран с арабским текстом и переводом смыслов / Издание Управления по делам религии Турции. Стамбул, 2015. 424 с.

Коран / пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. М.: Ладомир, Наука, 1995. 587 с.

Коран / пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. 2-е изд. М.: Ладомир 1999–2-е изд. перераб. и доп. М.: Ладомир, 1999. 926 с.

Коран / пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. 3-е изд., перераб. и доп. СПб.; М.: Диля; 2010. 574 с.

Священный Коран / пер. с араб. на англ.; вступ. ст., коммент. Маула-ны Мухаммада Али. Изд. перераб. Колумбус (США): Ахмадия Ан-жуман Ишаат Ислам, Лахор инк, 1997. 1312 с.

Значение и смысл Корана / пер. А. Ал-Манси и С. Афифи. Т. 1–5. München: SKD Bavaria Verlag & Handel GmbH, 1999.

Значение и смысл Корана / пер. А. Ал-Манси и С. Афифи. Т. 1–4. М.: ООО Сауримо, 2002.

Мухетдинов Д. В. Очерк истории традиции переводов Корана на славянские языки в интеллектуальном пространстве Восточной Европы XVI–XVIII вв.: Речь Посполитая, царство Русское, Российская империя // Ислам в современном мире. 2021. Т. 17. № 3. С. 45–82.

Мухетдинов Д. В. Очерк истории традиции переводов Корана на русский язык в XIX — середине XX в.: веки и перспективы // Ислам в современном мире. 2021. Т. 17. № 4. С. 41–62.

Mürsel Ethem. Rusça Kur'an Çevirilerinin Tanıtımı ve Çeviribilim Açısından İncelenmesi — II // International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS). December 2016. No.2(2). Pp. 196–220.

## References

*The Holy Qur'an: Arabic text with Russian translation* (1987). London: Al-Shirkatul Islamiyyah. 679 p.

Al-Suyuti, J. (2003). *Sovershenstvo v koranicheskikh naukah. Vyp. 3: Uchenie o svode Korana* [Gateway to the Qur'anic Sciences. Iss. 3]. Moscow: Muravey. 288 p.

*The Holy Qur'an: Arabic text with Russian translation* (2006). Tilford: Islam International Publications Ltd. 1015 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (1993). Moscow: Ayurveda. 622 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (1996). Moscow: Avanta+. 816 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (1997). Moscow: Avanta+. 816 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (1998). Moscow: Avanta+. 816 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (1999). Moscow: Avanta+. 816 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (2000). Moscow: Avanta+. 783 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (2000). Moscow: Ripol Klassik. 799 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (2002). Moscow: Ripol Klassik. 799 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (2006). Moscow: Ripol Klassik. 799 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (2007). Moscow: Ripol Klassik. 911 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (2007). Moscow: Ripol Klassik. 1072 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (2008). Moscow: Ripol Klassik. 799 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (2010). Moscow: Ripol Klassik. 799 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (2010). Moscow: Ripol Klassik. 800 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (2011). Moscow: Ripol Klassik. 799 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (2013). Moscow: Ripol Klassik. 799 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (2014). Moscow: Ripol Klassik. 799 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (2019). Moscow: Ripol Klassik. 799 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (2020). Moscow: Ripol Klassik. 1055 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (2021). Moscow: Ripol Klassik. 1055 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by V. Porokhova* (2022). Moscow: Ripol Klassik. 864 p.

*The Qur'an. Translation and commentary by Abdullah Yusuf Ali. In Russian* (2015). Moscow: Medina. 1888 p.

*The Qur'an. Translation by T. A. Shumovskiy* (1995). Moscow: Terra. 528 p.

*The Qur'an. Translation by F. Karaogli* (1994). Baku: Nurlar. 604 p.

*The Qur'an. Translation by F. Karaogli* (2012, 2015). Istanbul: Diyanet. 424 p.

*The Qur'an. Translation by M.-N.O. Osmanov* (1995). Moscow: Ladomir. 587 p.

*The Qur'an. Translation by M.-N.O. Osmanov* (1999). Moscow: Ladomir. 926 p.

*The Qur'an. Translation by M.-N.O. Osmanov* (2010). Saint Petersburg: Dilya. 574 p.

*The Qur'an. Translation by A. Al-Mansi and S. Afifi* (1999). München: SKD Bavaria Verlag & Handel GmbH. Vol. 1–5.

*The Qur'an. Translation by A. Al-Mansi and S. Afifi* (2002). Moscow: Saurimo.

*The Qur'an. Introduction by Maulana Muhammad Ali* (1997). Columbus: Ahmadiya Anjuman Ishaat Islam Lahore Inc. 1312 p.

Mukhetdinov D. V. (2021). Oчерk istorii tradicii perevodov Korana na slavyanskijeazyki v intellektual'nom prostranstve Vostochnoj Evropy XVI–XVIII vv.: Rech Pospolitaya, carstvo Russkoe, Rossijskaya imperiya [The Slavic Qur'an Translation of the 16<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Centuries: Poland and Russia]. *Islam v sovremennom mire*. 2021. Vol. 17. Iss. 3. Pp. 45–82.

Mukhetdinov D. V. (2021). Oчерk istorii tradicii perevodov Korana na russkijazyk v XIX — seredine XX v.: vekhi i perspektivy [The History of Russian Qur'an Translations (19<sup>th</sup> Century — Middle 20<sup>th</sup> Century)]. *Islam v sovremennom mire*. 2021. Vol. 17. Iss. 4. Pp. 41–62.

Mürsel Ethem (2016). Rusça Kur'an Çevirilerinin Tanıtımı ve Çeviribilim Açısından İncelenmesi — II. *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)*. December 2016. Iss. 2(2). Pp. 196–220.

### *Theological Thought in Islam*

## THE RUSSIAN QUR'AN TRANSLATIONS (THE END OF THE 20<sup>TH</sup> CENTURY)

**Abstract.** This paper is devoted to the analytic consideration of Russian Qur'an translations, which were made in the 1980–90s,— this period was probably one of the most fruitful for Qur'anic Studies in general. There are some influential Russian Qur'an translation projects (that of V. Porokhova, F. Karaoglu, T. Shumovskiy, M. Osmanov, Lahore Ahmadiyya Community, A. al-Mansi & S. Afifi). The paper deals with history of their emergence, their important traits and further opportunities to improve the translation of Qur'an meanings and contexts into Russian in future.

**Key words:** Qur'an, Russian Qur'an translations, Russian Qur'anic Studies, Islamology, V. Porokhova, T. Shumovskiy, M. Osmanov.

### **Damir V. MUKHETDINOV,**

D. Sci. (Theol.), rector, Moscow Islamic Institute  
(12, Kirova Lane, Moscow, 109382, Russian Federation);

professor, head of Centre of Islamic Studies,  
Saint Petersburg State University

(11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com



26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-67-84



**Т. Г. Корнеева**  
Институт философии РАН, г. Москва

## «ОТВЕТ МАТЕРИАЛИСТАМ»: СПРАВЕДЛИВ ЛИ АЛ-АФĠĀНĪ К ИСМАИЛИТАМ?

**КОРНЕЕВА Татьяна Георгиевна** —

канд. филос. наук, науч. сотр.

Институт философии РАН

(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: tankorney@gmail.com

**Аннотация:** Джамāl ад-дйн ал-АфġāнĪ — видный представитель реформаторского движения конца XIX в. Его воззрения стали широко известны уже после его смерти, и многие исламистские организации взяли на вооружение предложенные ал-Афġани идеи. Однако с течением времени взгляды исламского реформатора стали восприниматься как своего рода аксиома, неподвластная критике. В настоящей статье будет показано, что не все его утверждения прочно фундированы и имеют под собой крепкое основание. Здесь на материале трактата «Ответ материалистам» мы проанализируем, за что Джамāl ад-дйн ал-АфġāнĪ критиковал материалистов в целом и исмаилитов в частности, по каким основаниям, опираясь на онтологическую систему, он упрекал исмаилитов в безбожии. Обращаясь к оригинальным трудам философов-исмаилитов, мы увидим, что на самом деле присуще исмаилитской философии и до какой степени обоснована критика ал-АфġāнĪ.

**Ключевые слова:** Ислам, исламский модернизм, исмаилизм, ал-Афġани, арабо-мусульманская философия.

**Для цитирования:** Корнеева Т. Г. «Ответ материалистам»: справедлив ли ал-АфġāнĪ к исмаилитам? // Ислам в современном мире. 2022; 1: 67–84;

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-67-84

Статья поступила в редакцию: 24.10.2021

Статья принята к публикации: 11.01.2022

**Д**жамāl ад-дйн ал-Афġāнй (1839–1897) — видный представитель исламского реформаторского и обновленческого движения конца XIX в.<sup>1</sup> Свою жизнь он посвятил борьбе с колониализмом, за что часто страдал. Широко известен ал-Афġани стал уже после своей смерти благодаря ряду учеников и последователей, и сегодня многие исламистские организации опираются на предложенные им идеи<sup>2</sup>. Ал-Афġāнй — крупная фигура реформаторского движения, однако с течением времени его последователи перестали подвергать критическому анализу его взгляды, подчеркивая при этом его несомненный вклад в подъем самосознания мусульман. В данной статье интерес для нас представляет сочинение Джамāl ад-дйна ал-Афġāнй «Ответ материалистам» (*Ar-Radd ‘alā ad-daḥrīyya*), в котором он разбирает суть термина *nature*, то есть «природа», и доказывает несостоятельность учения материалистов. По мнению автора сочинения, материализм «приводит к гибели и исчезновению покорившегося ему народа»<sup>3</sup>.

Понятие *материализм* пришло в арабо-мусульманский дискурс из европейской философской мысли. Муḥаммад ‘Абдо (1849–1905), ученик и сподвижник Джамāl ад-дйна, в своем вступительном слове к сочинению «Ответ материалистам» указал, что поводом для его написания стало письмо Муḥаммада Вāсила, друга ал-Афġāнй и преподавателя математических искусств в индийском Хайдарабаде, которого одолели сомнения относительно истинности учения о природе в изложении британских колониалистов: «В эти дни наш слух постоянно сотрясает слово “нэйчар” (*nature*); оно доносится до нас со всех индийских земель. [...] Нет города или деревни, в которых не было бы тех, кто называет себя натуралистом; нам кажется даже, что их число растет день ото дня, в особенности среди мусульман»<sup>4</sup>. Ал-Афġāнй в свою очередь ответил кратким письмом, в котором указал, что «“нэйчар” (*nature*) есть имя природы, тогда как натурализм является возникшей на территории

<sup>1</sup> Подробнее о нем и его жизни см. ст. “DJAMAL AL-DIN AL-AFGHANI” / The Encyclopedia Of Islam, V.2 Leiden: E. J. Brill, 1991, pp. 416–419 и *Keddie N.R. Sayyid Jamal al-Din ‘al-Afghani’ / PIONEERS OF ISLAMIC REVIVAL*. London and New Jersey: Zed Books Ltd. pp. 11–29.

<sup>2</sup> См. подробнее *Сикоев Р. П.* Панисламизм: истоки и современность. Джамалуддин Афгани и его религиозно-политические последователи XX – начала XXI века. М.: Аспект Пресс, 2010.

<sup>3</sup> *Ал-Афгани Джамал ад-дин.* Ответ материалистам / пер. и отв. ред. Ф. О. Нофал. М.: ИД «Медина», 2021. С. 18.

<sup>4</sup> Там же. С. 16.

Греции в VI–V вв. до Христа материалистической школой [мысли]», а учителя этой школы в разные исторические эпохи «окрашиваются в разные цвета и принимают разные личины»<sup>1</sup>. Далее он пишет, что сторонники этого учения ставят своей целью уничтожить религию и общественный порядок, а также обещает составить небольшой трактат, посвященный этому вопросу.

Таким трактатом и стало сочинение «Ответ материалистам» (*Ар-Радд'алā ад-дахриййа*). На первых страницах своего сочинения Джамāl ад-дин уточняет, что материалисты «называются арабами *таб'ийун*<sup>2</sup>, а у французов либо натуралистами, либо собственно материалистами»<sup>3</sup>. Таким образом, ал-Афганī привел к общему знаменателю учения о природе античных мыслителей, взгляды арабо-мусульманских дахритов (к которым причислил исмаилитов) и учение европейских материалистов XIX века, тем самым утвердив тождественность понятий «натурализм», «материализм» и «дахриййа» в своем сочинении.

Слово *дахрийй* восходит к слову *дахр*. В доисламскую эпоху под *дахр* понимали слепую судьбу, каковую связывали с астрологическими представлениями, согласно которым события в жизни определены вращением небосвода и расположением небесных тел<sup>4</sup>. В Коране термин *дахр* встречается и в значении «век», и в значении «время»: «Они говорят: есть только одна здешняя наша жизнь: “живем и — умираем; с этим веком (*дахр*) все оканчивается для нас!” — но у этих об этом нет знания; у них одни только мнения» (Коран, 45: 23 (здесь и далее пер. Г. С. Саблукова)) или «Проходила ли над человеком пора времени (*дахр*), в которую бы он был чем-то недостойным воспоминания?» (Коран, 76: 1). Впервые в качестве философского термина это слово было использовано ярким представителем арабоязычного перипатетизма Ибн Сīной (980–1037): в его понимании *дахр* означал отношение нематериальных начал к единичным материальным образованиям, а *замāн* — отношение отдельных единичных материальных образований друг к другу<sup>5</sup>. Средневековый историк религии и мусульманских течений 'Абū ал-Фатх Мухаммад б. 'Абд ал-Карīm аш-Шахрастāнī (ум. 1153) в своем труде «Книга о религиях и сектах» (*Китāб ал-милал ва-н-нихал*) ставил в один ряд с дахритами ранних философов (т. е. представителей арабоязычного перипатетизма), идолопоклонников, звездопоклонников

<sup>1</sup> Ал-Афгани Джамал ад-дин. Ответ материалистам. С. 18.

<sup>2</sup> От араб. *таб'* — «природа, естественное состояние».

<sup>3</sup> Ал-Афгани Джамал ад-дин. Ответ материалистам. С. 19.

<sup>4</sup> Эсс, Й. ван. Богословие и общество II–III столетия по хиджре. Т. 1. История религиозной мысли в раннем исламе. М.: ООО «Садра», 2021. С. 62.

<sup>5</sup> Сагадеев А. В. Восточный перипатетизм. М.: Изд. дом Марджани, 2009. С. 185.

и брахманов<sup>1</sup>. Дахритами называли последователей тех учений, которые утверждали вечность и несотворенность мира, отрицали независимость души от тела, не признавали воскрешения мертвых в день Страшного суда<sup>2</sup>.

С первых строк своего трактата ал-Афġānī утверждает превосходство религиозного сознания над любой формой материалистического учения: «Религия — подлинная основа общинности и ею достигается успех; в ней — счастье [народа] и вершина его развития. Натурализм, в свою очередь, есть зараза гибели, корень тернового куста [заблуждения] и [залог] разложения страны и смерти рабов [Аллаха]»<sup>3</sup>. Ал-Афġānī противопоставляет материализму религиозное сознание; согласно его воззрениям, материалисты, появляясь в оберегаемой Богом общине, стремятся во что бы то ни стало испортить нравы и подорвать устои общества. В своем сочинении ал-Афġānī излагает свой взгляд на развитие обществ, народов и цивилизаций и утверждает, что причина процветания и силы общества лежит в приверженности религиозным основам, а всякое разложение и гибель берут свое начало в сомнении относительно существовании Творца и следующей за этим порче нравов.

Согласно взглядам мыслителя, исламская община в целом была защищена от пагубного влияния материализма, пока не появились «натуралисты, именовавшиеся батинитами, или хранителями божественных тайн»<sup>4</sup>. Термин «батиниты» произошел от арабского слова *bātin* («скрытое») и применялся для обозначения тех, кто утверждал наличие «скрытого» смысла в текстах Корана и Сунны и разрабатывал особые пути познания смыслов такого рода. Мы можем достаточно уверенно утверждать, что в своем сочинении ал-Афġānī подразумевал под батинитами представителей исмаилитского течения шиитской ветви ислама.

Во-первых, ал-Афġānī указывает, что натуралисты-батиниты появились «в четвертом веке после хиджры в Египте»<sup>5</sup>, что совпадает со временем образования Фатимидского халифата (909–1171), где к власти пришли шииты-исмаилиты, а в 969 г. была основана новая столица молодого государства — Каир. Египет стал главной частью государства Фатимидов.

Во-вторых, далее ал-Афġānī пишет: «Некоторые из этих смутьянов почувствовали за собой силу случая: встав на башню крепости Аламут,

---

<sup>1</sup> *Аш-Шахрастани, Мухаммад ибн Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал) // Ислам. Ч. 1 / пер., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Наука, 1984. С. 48.*

<sup>2</sup> Там же. С. 184.

<sup>3</sup> *Ал-Афгани Джамал ад-дин. Ответ материалистам. С. 18.*

<sup>4</sup> Там же. С. 40.

<sup>5</sup> Там же.

они возгласили следующее...» Упоминание крепости Аламут является прямым указанием на Аламутское государство исмаилитов, основанное Хасаном ас-Саббāхом в 1090 г. в результате раскола единого до тех пор исмаилитского движения на два течения — исмаилитов-низаритов и исмаилитов-мусталитов. Крепость Аламут стала оплотом государства исмаилитов-низаритов, которое пало в 1256 г. в результате монгольского нашествия. Таким образом, ал-Афғāнӣ связывает проникновение материалистических взглядов в мусульманский философский дискурс с исмаилитским движением.

На страницах своего «Ответа материалистам» ал-Афғāнӣ, обращаясь к примерам из истории разных народов и стран, убеждает читателя в губительности материалистических идей для суверенитета и обороноспособности любой формы государственности. «Ответ материалистам» содержит не только критику атеистических и псевдорелигиозных воззрений давно покинувших этот свет оппонентов реформатора, но и схематичное историософское видение им развития человечества. Отдельный раздел сочинения озаглавлен «О народах, благодаря материалистам оставивших славу и честь», и именно здесь мы находим выпады ал-Афғāнӣ против исмаилизма — второй по численности последователей ветви шиитского ислама, обособившейся от шиитов-двунадесятников после 765 г.

Во-первых, ал-Афғāнӣ указывает на пренебрежительное отношение исмаилитов к внешней стороне поклонения, приписывая им утверждение: «Все скрытые и явленные вовне деяния, все верования и установления суть обязанности немощных душой и несовершенных разумом»<sup>6</sup>.

Во-вторых, исмаилитские наставники, отвергая поклонение явным образом, тем самым подталкивали человека к осознанию собственной вседозволенности и неконтролируемой свободы; человек становился мерилем всего, и не существовало более ни авторитетов, ни различия между добром и злом, пороком и добродетелью.

В-третьих, по мнению ал-Афғāнӣ, «посеяв в душе последователей семена вседозволенности, [батинит] хитростью подводил их к отрицанию существования божественного и признанию [справедливости] учения натуралистов»<sup>7</sup>. Особой критике со стороны мусульманского реформатора XIX в. подвергся метод двойного отрицания, применяемого исмаилитами при ответе на вопрос о существовании Бога — Бог ни существует, ни не существует.

Ал-Афғāнӣ негативно оценивает последствия распространения учения исмаилитов на мусульманскую умму, именно в их влиянии

<sup>6</sup> Ал-Афғани Джамал ад-дин. Ответ материалистам. С. 41.

<sup>7</sup> Там же.

он видит причину ослабления *Дār ал-ислām*, мусульманского мира: «Историки говорят: “Начало падения власти мусульман — крестовые походы”. [Но это не так]. Правильно учить следующему: начало слабости мусульман — это день возникновения натуралистических учений, под личиной религии пускающих свой яд в тело мусульманской общины»<sup>1</sup>.

Теперь обратимся к оригинальным текстам философов-исмаилитов XI в. Хамид ад-дйна ал-Кирманй (fl. 996–1021) и Насира Хусрава (1004–после 1074) и проанализируем справедливость критики ал-Афганй исмаилитского учения в соответствии с изложенными пунктами.

Исмаилиты не зря назывались своими оппонентами «батиниты» — те, кто ищет за внешним сокрытое. Пара «явное–скрытое» (*бāтин-зāхир*), хотя и является краеугольным камнем философии исмаилизма, однако характерна для парадигмы всех философских школ ислама. Отличие взаимосвязи внутри пары «явное–скрытое» от более привычного европейской философии соотношения компонентов пар «материя–форма» или «явное–сущее» в том, что части этой пары не противопоставлены друг другу и ни одна из частей не превалирует над другой. Явное и скрытое взаимообусловлены и сбалансированы, одно не может существовать без другого, существование одной части обязательно и необходимо для существования второго. Исмаилиты более, нежели иные философские школы, сосредоточили свое внимание на проблеме соотношения двух частей и рационализировали переход от явного к скрытому и обратно.

Согласно исламским представлениям, человек — венец творения, наделенный способностью к познанию. Человек объединил в себе две части: низшую, к которой относятся материальное тело и плотская душа (*нафс-и шахавāнй*), и высшую, выраженную в разумной душе и разуме. Между этими двумя частями нет согласия — одна часть тянет человека вниз к состоянию вьючного скота (*сутūr*), а другая стремится к состоянию ангела (*фаришта*). Интересно отметить, что в понимании исмаилитских философов низшая часть человека не равна греховной части, от которой следовало бы избавиться. Обе части необходимы, они имеют разное предназначение и дополняют друг друга. Разумная душа не способна существовать без материальной низшей части, но и человек без разумной души — всего лишь животное. «Плотская» душа — необходимая составляющая человека, так как именно она отвечает за естественные желания человека и удовлетворение базовых потребностей. Насир Хусрав учил, что не следует отрицать свою «низшую» часть, но необходимо облагораживать ее устремлениями разумной души и разума, не идти на поводу

<sup>1</sup> Ал-Афгани Джамал ад-Дин. Ответ материалистам. — с. 43.

у плотских желаний, а использовать тело в качестве орудия познающей души. Человеческая жизнь — это гармония между его внешней (*зāхир*) частью, т. е. телом и базовыми потребностями, и внутренней (*бāтин*), т. е. душой и ее стремлением к духовному миру.

Цель человеческой жизни — достичь рая, а для этого необходимо поклонение Богу, которое, в соответствии с принципом двуединства, состоит из внешнего и внутреннего поклонения. Явное поклонение — соблюдение законов шариата, исполнение ритуальных предписаний, тогда как внутреннее поклонение есть поклонение знанием, что включает в себя постижение различных наук, как прикладных, так и религиозных. Когда же человек постиг внешнюю форму, то есть соблюдает законы шариата и поклоняется действием, приходит время для поклонения знанием — постижения внутреннего смысла Откровения. Философ-исмаилит XI в. Хамид ад-дйн ал-Кирмāнй, предваряя свой философский трактат «Успокоение разума» (*Рāхат ал-‘ақл*, 1020/21), настаивает на необходимости следования законам шариата: «...читатель должен прежде упражнять душу свою, очищая, подготавливая и исправляя ее в делах поклонения, коих обряды сообщены Мухаммадом-Избранником (да благословит и приветствует его Бог!), ведь как огонь расплавляет металлические тела, когда обретают они свое совершенство, так и дела сии способствуют исправлению души, очищению и упражнению ее и оздоровлению субстанции ее. Он также должен прежде оживить ее исполнением религиозных предписаний и законов и подчинить ее власти пророка (да благословит и приветствует его Бог!), главы общины и предводителя праведных, а также замещающих его имамов (мир им!), дабы приучилась она к Законоустановленному и уподобилась бы страстотерпцу, который не способен совершить желаемое, если то не разрешено...»<sup>1</sup>

Нāсир Хусрав придерживался аналогичного мнения по этому вопросу. По мнению мыслителя, закон (*шарй‘ат*), данный в Откровении, подобен материальному миру: кто не пройдет жизненный путь в этом мире, не сможет достигнуть иного мира — так же и тот, кто не исполняет закона, не сможет достичь науки истолкования (*‘илм-и та’вйл*), то есть не усвоит исмаилитское учение в полном объеме: «Однако не следует пренебрегать **танзиллом** (явленным текстом Откровения. — Т.К.) ради надежды достижения **та‘вила** (внутреннего смысла. — Т.К.) Божьего Писания, как, например, если садовник пренебрегает листьями и ветвями дерева в надежде получения его плодов и семян»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ал-Кирмани, Хамид ад-дин. Успокоение разума (*Рахат ал-ақл*) / введ., пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995. С. 33–34.

<sup>2</sup> Носири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Припасы путников / пер. с тадж. (перс.), вступ. ст. и коммент. М. Диноршоева. Душанбе: Нодир, 2005. С. 478.

Не следует ограничиваться лишь выполнением предписаний шариата, ведь человек, совершающий действия без осмысления и не стремящийся к знанию, становится подобен невежественному животному. Нәсир Хусрав посвятил много размышлений двухчастной природе человека. В одной из своих касыд он писал:

«Тело и душа твои — друзья в знании и делании,  
Ты же не ведаешь о деяниях лучшего и старшего из друзей.  
Обиталище твоего видимого тела — этот зримый мир,  
Поскольку душа невидима, скрыта и ее обитель.  
Душа твоя — скиталец, а тело — города житель, из-за  
Проблем твоего горожанина нет внимания и твоему страннику.  
Неимущим и обделенным остался у тебя чужестранец,  
Дурной прием странников не в обычае благородных»<sup>1</sup>.

Человеку следует совершать поклонение Богу и внешними действиями, и внутренними силами души, то есть исследовать и постигать устройство и окружающего мира, и духовного. Порядок и последовательность постижения мироустройства тоже задан парой «явное–скрытое». Ал-Кирмāнй утверждал, что познание — обратный процесс творения, и раз творение началось с духовных сущностей, таких как Разум, и закончилось материальным миром, то путь познания берет свое начало в окружающем материальном мире, а заканчивается в духовном мире: «интеллигибельное, а также не[материальные] формы небесных границ нельзя познать, не познав сначала сенсительного и границ земных и тем не проложив дорогу к познанию первых, — а кто попробует сделать иначе, получит одни сомнения и колебания»<sup>2</sup>. Таким образом, формулируется определенная последовательность: исполнение законов шариата — освоение материального мира — познание духовного мира.

На духовном пути также необходимо найти баланс между внешним и внутренним. Есть опасность уклониться от верного курса, что проявляется либо в полном пренебрежении внешней формой Откровения, т. е. предписаниями шариата, либо в отказе от познания внутреннего содержания Откровения и признании достаточным его буквально прочтения. По мнению Нәсира Хусрава, человек, уклоняющийся от знаний, подобен вьючному животному, а человек, пренебрегающий законами шариата, зря притязает на положение ангела — обоим уготована дорога в ад.

<sup>1</sup> Додыхудоева Л., Рейснер М. Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благого Слова» в творчестве Насира Хусрава. М.: Наталис, 2007. С. 331.

<sup>2</sup> Ал-Кирмани, Хамид ад-дин. Успокоение разума. С. 38.

Итак, опираясь на все вышеизложенное, мы можем сказать, что исмаилитские мыслители не отвергали законов шариата, а их соблюдение считали обязательным условием совершенствования души на ее пути к Богу.

Перейдем далее к вопросу о понимании порока и добродетели в исмаилизме. Нāсир Хусрав понимал разум человека как морально-этическое начало. Именно разум — источник стыда, который удерживает человека от непотребств. Стыд, как и разум, присущ только человеческому роду. Благодаря разуму человек способен воздержаться от дурных поступков и осознанно совершать добрые дела. Разум является мерилom праведности, судьей мыслей, слов и поступков человека с точки зрения их добродетельности и благодати: «Узы знания для человека — это разум, благодаря этому разуму органы тела связаны, чтобы не делать непотребного, а язык [связан], чтобы не говорить непотребного. У других животных такого нет. Стыд — узы Бога, страх осуждения и надежда на одобрение — узы Бога, а у других животных нет этих уз. Наделив человека этими оковами, Всевышний Бог отправил к нему Посланника, дал ему Писание и Повеление, удержал его от неподобающих поступков, сделал его жаждущим надлежащих поступков и призвал познать себя, так как наделил его разумом»<sup>1</sup>. Человек, в отличие от других животных, обладает разумом и свободой воли, что позволяет ему делать выбор между добром и злом. Стремление к добру, согласно исмаилитским философам, основано на разумности — человек, наделенный разумом, осознает последствия своих поступков и, соотнося свои действия с достижением рая как цели жизни, выбирает добро. Хамид ад-дин ал-Кирманй также указывал: «чья стыдливость больше, того и разумение изобильней»<sup>2</sup>.

Действительно, исмаилитские философы утверждали, что разум воплощает в себе морально-нравственное начало, однако здесь следует оговориться и сказать, что не просто разум, а разум религиозного человека: «у верующего, воздвигнувшего столп веры своей чрез явное поклонение в слове, деянии и цели и тем внявшего зову скрытого поклонения, прежде прочего возникают благоговение и опасение допустить порочность в своей религии и поклонении, а потому он сего избегает и являет только добропорядочность и поклонение»<sup>3</sup>.

Означало ли это вседозволенность и полную свободу в действиях? Нет. Хамид ад-дин ал-Кирманй на страницах своего трактата призывает верующих, приступивших к познанию наук, быть осторожными: «не отступайте при том от необходимого в делах поклонения, дабы

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Гушайиш ва рахайиш. London: I. B. Tauris & Co Ltd., 1999. С. 61.

<sup>2</sup> Ал-Кирмани, Хамид ад-дин. Успокоение разума. С. 165.

<sup>3</sup> Там же.

не впасть в неумеренность: глаголющий или имам своего времени<sup>1</sup>, наместник Бога на земле Его, не хочет от вас этого и не учит вас брать на себя то, что вам не поручено, ибо излишество в делах Божьей веры уже не есть Божья вера»<sup>2</sup>.

Как было сказано выше, поклонение знанием происходит путем освоения наук земных и науки религиозной, то есть исмаилитского учения. Познание учения во всей его полноте не может происходить самовольно, без руководства. Скрытые смыслы Откровения доступны лишь имаму времени и передаются далее исмаилитской общине через иерархичную сеть проповедников.

Проповедники-*дā'ū* имели право распространять исмаилитское учение и передавать знание скрытых смыслов, они взяли на себя «тяготы и бремя поиска должного и истинного в делах Божьей веры, научат вас и приведут вас к родникам благодати единобожия и несомненно-го поклонения Ему в явном и скрытом, как верблюды несут вместо вас ваши грузы в путешествиях или разъездах»<sup>3</sup>.

Самостоятельное толкование считалось недопустимым и порицалось. Нāсир Хусрав сравнивал исмаилитское знание с сокровищем, которым имеет право распоряжаться казначей при султани: «Знай, брат, что знание Бога (*'илм-и худā*) хранится в Его сокровищнице, а казначей Его — имам времени <...>. Никто не может прикоснуться к знанию Бога [самовольно], но лишь с дозволения Его казначея <...>. Тот, кто посягает на знание Бога без повеления властелина своего времени, — вор»<sup>4</sup>.

Таким образом, сложно говорить о вседозволенности исмаилитов, которую им приписывает в своем сочинении ал-Афгани. Философы-исмаилиты говорили о необходимости ограничения разума человека как религиозными предписаниями, так и авторитетом имама времени, и призывали соблюдать баланс между поклонением действием и поклонением знанием, так как увлечение каким-то одним аспектом лишь навредит человеку и повергнет его в пучину ада.

Перейдем к третьему пункту критики ал-Афгани, в котором он упрекает исмаилитов в отрицании Бога.

Исмаилитские философы не признавали возможность описать или дать какое-либо определение Богу. Бог трансцендентен, находится за пределами человеческого разумения, непостижим и неопишем. Эта концепция отвечала требованию принципа *тавхид*, утверждающему

<sup>1</sup> Имам времени – исмаилитский имам из рода пророка Мухаммада по линии его двоюродного брата и зятя Али ибн 'Аби Талиба. В каждую эпоху есть имам, он обладает особым знанием и правом комментирования (*та'вил*) Откровения и законов.

<sup>2</sup> Ал-Кирмани, Хамид ад-дин. Успокоение разума. С. 140.

<sup>3</sup> Там же. С. 140.

<sup>4</sup> Насир Хусрав. Гушайиш ва рахайиш. С. 53.

абсолютное единство Бога. В поэме *Раушанā'ī-nāma* («Книга просветления») Нāсир Хусрав говорит об этом так:

«...3. Он превыше всего, что я скажу при Его описании,  
 Какое бы я ни знал толкование — Он за его пределами.  
 4. Многократно говорили и говорят об этом деле,  
 Не знаю, кому стало яснее положение дел,  
 5. Если и тысячи лет будут говорить и искать,  
 В конце концов лицо умоют кровавыми слезами...»<sup>1</sup>

Во избежание греха уподобления (*ташбїх*<sup>2</sup>) исмаилитские философы отрицали у Бога атрибуты, но, не желая впасть в грех «выхолащивания» Бога (*та'тїл*<sup>3</sup>), использовали метод двойного отрицания: «Бог ни Знающий и ни не Знающий».

Единственно верное указание на Бога возможно посредством термина «оность» (*хувиййа*). Термин «оность» является производным от местоимения «он» (араб. *хува*) и представляет собой максимально абстрактное указание на вещь. Исмаилитские философы отрицали «существование» как атрибут Бога. Приписать Ему существование, которое можно постичь разумом, — значит описать Его свойствами брэнного мира и ограничить Его рамками человеческого разумения. Но и отрицать Его существование невозможно, потому что это умалило бы Его сущность.

Ал-Афғāнї, критикуя метод двойного отрицания, упрекает исмаилитов софизме: «Разумеется, это легко опровергаемый софизм: Аллах не похож на возможно-сущее в свойствах возможного, тогда как абсолютно-сущее уместно описывать с позиций необходимости; существование же [твари] возможно [, но не необходимо]»<sup>4</sup>. В своих рассуждениях Джамāl ад-дїн опирается на учение о бытии арабского перипатетика Ибн Сїны, который построил свою онтологию на независимых друг от друга категориях возможности, необходимости и невозможности. В рамках этой системы Бог мыслится как необходимый-благодаря-себе (*вāджиб ли-зāти-хи*) и существует-благодаря-себе (*мавджūd ли-зāти-хи*).

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Раушанай-нама («Книга просветления»). Вступление. Глава в назидание. Бейты 1–162 / пер. с перс. Н. И. Пригариной, М. А. Шакарбековой // Ишрак: ежегодник исламской философии. 2013. № 4. М.: Вост. лит., 2013. С. 333.

<sup>2</sup> Ташбїх – уподобление Бога человеку. Согласно этому представлению, Бог обладает всеми атрибутами, упомянутыми в Коране, и все эти атрибуты, такие как обладание руками, глазами, ногами, восседание на Троне, должны быть поняты буквально. Такой взгляд на атрибуты Бога является наиболее радикальной формой антропоморфизма и приписывает Богу телесное существование.

<sup>3</sup> Та'тїл (букв. «лишение», «опустошение») – отрицание наличия атрибутов у Бога ради сохранения утверждения отличия Бога от всего сотворенного. Он самодостаточен, самосодержателен, не обладает никакими атрибутами отдельно от Его сущности.

<sup>4</sup> Ал-Афғани Джамал ад-дин. Ответ материалистам. С. 41.

Исмаилиты, и Нāсир Хусрав в том числе, вывели Бога за рамки категорий существования и несуществования: «Он выше существования и несуществования. Уразумей: несуществование противоположно всему тому, чему присуще существование, а то, что и не существовало, также не может не существовать, так как эти [два состояния] противоположны друг другу. То, у чего есть противоположное, не есть божественность»<sup>1</sup>. Хамид ад-дин ал-Кирманī также отрицает возможность приписать Богу атрибут существования, ведь тогда возникла бы или двойственность в Боге (самость Бога и атрибут бытия не суть одно и то же), или умаление Его (если мы говорим о необходимости, то должно быть то, что ее вызывает)<sup>2</sup>. Если же мы и говорим, что Бог существует, то «лишь в качестве вынужденной формы выражения, ибо душа не может пользоваться ничем, кроме возникшего, знание о котором получено через чувство, а оно (бытие. — А. С.) — один из атрибутов действия, истекающего от Всевышнего в мироздание»<sup>3</sup>.

Таким образом, Бог в исмаилитской картине мира не обладает «традиционными» атрибутами Творца, например знанием, волей и могуществом, а также в принципе неопишимо, непостижимо и недостижимо.

Здесь следует вернуться к пониманию смысла жизни человека в исмаилитской интерпретации.

Цель жизни — поклонение Богу, как сказано в Коране: «Я ведь создал джиннов и людей, только чтобы они Мне поклонялись» (Коран, 51: 56, пер. И. Ю. Крачковского). Поклонение состоит из двух частей — поклонения действием и поклонения знанием. Нāсир Хусрав сравнивал процесс поклонения в течение жизни с тем, как проситель идет на аудиенцию к повелителю: «Мир стихий (*‘алām-и табāйи‘*) в царстве (*мулк*) Бога подобен привратнику (*дарбāн*) при султани: никто из подданных не попадет на прием к нему без ведома привратника. А мир духовный, сила и повеление (*фармāн*) которого воплощаются в этом мире стихий, подобен хаджибу<sup>4</sup> при султани. Что может знать о величии, славе и могуществе султана тот, кто не знает его привратника, его хаджиба и его свиту? Горе тому, кто считает, что он познал Бога, не познав выполняющих повеления Бога!»<sup>5</sup>

Познание этого мира — первая ступень, она подобна привратнику во дворце правителя. Познав устройство этого мира, душа готова к познанию мира духовного. Это — вторая ступень познания, которая подобна хаджибу при правителе. Но кто же этот правитель, к которому

<sup>1</sup> Нāсир Хусрав. Шиш фаёл [Шесть глав]. Қāхира: ал-Кāтиб ал-мисрī, 1948. С. 5.

<sup>2</sup> Ал-Кирманī, Хамид ад-дин. Успокоение разума. С. 67–68.

<sup>3</sup> Там же. С. 68.

<sup>4</sup> Хаджиб — термин, которым в мусульманских странах обозначали лицо, ответственное за охрану двери и доступ к правителю, так что только одобренные посетители могли подойти к нему

<sup>5</sup> Насир Хусрав. Гушāйиш ва рахāйиш. С. 42–43.

стремится душа? Ведь именно он должен располагаться на третьей ступени познания, после привратника и хаджиба. Оказывается, третьей ступени нет. Нāсир Хусрав обходит молчанием самого султана, которому служат и привратник, и хаджиб, к которому стремится попасть душа. Очевидно, что под султаном и правителем понимается Бог, но познать Бога невозможно в силу Его трансцендентности и неспособности разума познать Его оность. Даже Всеобщий Разум бессилён приблизиться к Богу, потому что Бог находится не только вне его границ, но еще и отделен от него своим Словом.

Функция Бога в исмаилитской картине мира сводится лишь к первому импульсу, к сотворению всего мироздания при помощи одного слова «Будь!». В дальнейшем процессе развертывания бытия Бог не принимает участия, а реальным демиургом становится либо Всеобщий Разум и Всеобщая Душа (в метафизике Нāсира Хусрава), либо система из десяти Разумов (в философской системе ал-Кирмāни).

Интересно отметить, что Бог исключен и из эсхатологических концепций исмаилитских философов. Согласно взглядам Хамид ад-дина ал-Кирмāни, Первый Разум образует Первый предел, а человечество, являясь искомым плодом этого мира и венцом творения, в конце времен образует Второй предел: «...человек представляет собой тот предел, к которому сходятся лучи бестелесных Разумов царства Творения и Эманации и светы воздействующих тел мира Природы, сияя в нем; благодаря им становится он актуально сущим разумом и тем обретает то совершенство, которое делает его чем-то единым с Творением (хоть каждый из них и имеет свой ранг, отличный от ранга другого), ведь он, достигнув той же предельной актуальности (сменившей его потенциальность) и совершенства, что и Первое Сущее (то есть первый, обнимающий, предел), стал таким же, как Первое Сущее...»<sup>1</sup> Смысл истории человечества, а точнее исмаилитской общины, которой доступно сокрытое знание, сводится к формированию Второго предела, который составит пару Первому пределу — Первому творению в системе ал-Кирмāни.

Нāсир Хусрав также исключал Бога из событий, которые будут разворачиваться в Судный день. Обращаясь к тексту Корана, где говорится о весах для добрых и злых деяний людей в Судный день, Нāсир Хусрав утверждал, что подобно тому, как существуют пять видов весов для «плотных», материальных вещей, так же должны существовать и пять видов весов для «тонких», духовных явлений. К весам материального мира относятся счет для исчисляемых предметов, весы для драгоценных камней, мерные чаши для сыпучих веществ, весы для жидкостей

<sup>1</sup> Ал-Кирмани, Хамид ад-дин. Успокоение разума. С. 178.

и мера локтя<sup>1</sup>. В мире духовном, опираясь на утверждение изоморфизма всех уровней мироздания, мы предполагаем наличие той же системы. Первые весы — это весы Разума, которые соответствуют весам для исчисляемых предметов в материальном мире. Разум — начало всех начал, единица в числовом ряду, потому ему соответствует счет как таковой. Всеобщая Душа подобна двойке для единицы, она идет сразу после Разума, а потому ей соответствуют весы для драгоценных камней, жемчуга и золота. Третьи весы, которые используют для отмеривания зерна, в духовном мире представлены пророками. У каждого пророка, согласно исмаилитскому учению, был толкователь или преемник, которому был доступен сокрытый смысл того Откровения, явный смысл которого провозгласил людям пророк. Эти толкователи равнозначны весам, которыми отмеряют воду и масло. И пятые весы, или мера локтя в материальном мире, олицетворяет имам времени. Итак, на суде все поступки человека будут взвешены на пяти весах и оценены не только Всеобщим Разумом и Всеобщей Душой, но и пророком Мухаммадом, 'Али б. 'Аби Т'алибом и имамом той эпохи, на которую пришла жизнь человека.

Таким образом, Н'асир Хусрав и Хамид ад-дин ал-Кирманй не отрицают прямо, но и не связывают спасение человека и награду в потустороннем мире с милостью и промыслом Божиим.

Трансформируется и смысл понятия «рай». Рай — не место встречи души с Богом<sup>2</sup>, но ее возвращение к своей основе — Всеобщей Душе. Всеобщая Душа принимает душу человека только в том случае, если индивидуальная душа прошла все ступени поклонения знанием и поднялась от познания законов физического мира к познанию «науки Бога» — скрытых смыслов Откровения.

«...61. Для тебя украшение — знание, это очевидно,  
Ибо ключ к дверям рая — это знание»<sup>3</sup>.

Критика исмаилитов со стороны ал-Афганй небезосновательна. Действительно, учение исмаилизма можно охарактеризовать как деизм. В отличие от суфиев, которые, признавая неизреченность Божественной самости и неспособность человека приблизиться собственными силами к Нему, разработали мистические методы познания Творца, которые основаны на утверждении Его желания быть познанным, исмаилиты

<sup>1</sup> Локоть — мера длины, составляющая около полуметра; под «мерой локтя», вероятно, подразумевается лента или планка длиной в локоть, которую используют для отмеривания тканей.

<sup>2</sup> «Поистине, те, которые уверовали и творили благое, для них будут сады рая пребыванием <...> И кто надеется встретить своего Господа, пусть творит дело благое и в поклонении Господу своему не присоединяет к нему никого» (Коран, 18: 107, 110, пер. И. Ю. Крачковского).

<sup>3</sup> *Насир Хусрав*. Раушанани-нама. С. 338.

последовательно отказывались от способности человека даже предположить не только, что хочет Бог, но и хочет ли вообще. Их стремление соблюсти принцип *тавхид*, согласно которому Бог един и единствен, не позволяло им ни приписать Ему атрибуты, ни разработать какую-либо концепцию с Его участием. Бог задает направление осмысления мира, но как таковой отсутствует в нем. Исмаилиты сосредоточили свои усилия на разработке учений о мире в тех границах, которые заданы Первым творением Бога — Всеобщим Разумом. Согласно их представлениям, разум человека и Всеобщий Разум совпадают в границах познаваемого, но человеческий разум менее совершенен и ограничен во времени земной жизнью тела. Вместе с тем наличие хоть и абстрактного, но все же единого и единственного Бога не позволило исмаилитам низвести свои философские размышления исключительно к проблематике данного нам в ощущениях материального мира.

Оценка ал-Афгані негативного влияния исмаилизма на мусульманскую умму кажется нам сильно преувеличенной и вызванной отсутствием объективных научных исследований, посвященных исмаилитам. Лишь к середине XX в. ученым и исследователям стали доступны оригинальные исмаилитские тексты, которые пролили свет на истинное учение исмаилитов, а не приписанное им. Насколько серьезно было влияние исмаилитов на исламские территории после падения Аламутского государства в XIII в. — вопрос, требующий более глубокого изучения. Исмаилиты практиковали принцип *такийя* — благоразумное сокрытие своей веры в связи с неблагоприятными обстоятельствами, — что осложняет изучение их влияния в том или ином регионе.

## Литература

Ал-Афгани, Джамал ад-дин. Ответ материалистам / пер. и отв. ред. Ф. О. Нофал. М.: ИД «Медина», 2021. 64 с.

Сикоев Р. Р. Панисламизм: истоки и современность. Джамалуддин Афгани и его религиозно-политические последователи XX – начала XXI века. М.: Аспект Пресс, 2010. 286 с.

Ван Эсс Й. Богословие и общество II–III столетия по хиджре. Т. I. История религиозной мысли в раннем исламе. М.: ООО «Садра», 2021. 632 с.

Сагадеев А. В. Восточный перипатетизм. М.: Изд. Дом Марджани, 2009. 223 с.

Аш-Шахрастани Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (*Китаб ал-милал ва-н-нихал*) // Ислам. Ч. 1 / пер., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Наука, 1984. 272 с.

*Nāṣir Ḥusraw*. Гушайиш ва раҳайиш. London: I. B. Tauris & Co Ltd., 1999. 92 с.

*Носири Хусрав*. Зад ал-мусафирин. Припасы путников / пер. с тадж. (перс.), вступ. ст. и коммент. М. Диноршоева. Душанбе: Нодир, 2005. 635 с.

*Ал-Кирмани, Хамид ад-дин*. Успокоение разума (*Рахат ал-акл*) / введ., пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995. 510 с.

*Додыхудоева Л., Рейснер М.* Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благое Слово» в творчестве Насира Хусрава. М.: Наталис, 2007. 383 с.

*Nāṣir Ḥusraw*. Шиш фасл [Шесть глав]. Кāхира: ал-Кāтиб ал-мисрй, 1948. 47 с.

*Насир-и Хусрав*. Раушанаи-нама («Книга просветления»). Вступление. Глава в назидание. Бейты 1–162 / пер. с перс. Н. И. Пригариной, М. А. Шакарбековой // Ишрак: ежегодник исламской философии. 2013. № 4. М.: Вост. лит., 2013. С. 333–344.

*Keddie N. R. Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani'* // *Pioneers of Islamic Revival*. London: Bloomsbury Academic, 1994. Pp. 11–29.

## References

Al-Afghani, Jamal al-Din (2021). *Otvét materialistam* [The Answer to Materialists]. Moscow: Medina, 64 p.

Sikoev R. R. (2010). *Panislamizm: Istoki i sovremennost'. Dzhamaluddin Afgani i ego religiozno-politicheskie posledovateli XX – nachala XXI veka* [Pan-Islamism: Its Beginning and Modernity]. Moscow: Aspekt Press. 286 p.

Van Ess, J. (2021). *Bogoslovie i obshchestvo II–III stoletiya po hidzhre. T. I. Istoriya religioznoj mysli v rannem islame* [Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra]. Vol.1: History of Religious Thought in Early Islam]. Moscow: Sadra. 632 p.

Sagadeev A. V. (2009). *Vostochniy peripatetizm* [Eastern Peripateticism] Moscow: Mardzhani. 223 p.

Al-Shahrastani Muhammad Ibn 'Abd al-Karim (1984). *Kniga o religiyah i sektah (Kitab al-milal va-n-nihal)*. Islam. Ch. 1 [The Book of Sects and Creeds. Islam. Part 1]. Moscow. 272 p.

Nasir Khusraw (1999). *Gushayish va rahayish* [Knowledge and Liberation]. London: I. B. Tauris & Co Ltd. 92 p.

Nosiri Khusraw (2005). *Zad al-musafirin. Pripasy putnikov* [Travelling Provisions of Pilgrims]. Dushanbe: Nodir. 635 p.

Al-Kirman, Hamid al-Din (1995). *Uspokoenie razuma (Rahat al-aql)* [Peace of Mind]. Moscow: Ladomir. 510 p.

Dodyhudoeva L., Reysner M. (2007). *Poeticheskiy yazyk kak sredstvo propovedi: koncepciya «Blagogo Slova» v tvorchestve Nasira Khusrava* [Poetry as a Means of Preaching: the Concept of Good Word in Nasir Khusraw's Poetry]. Moscow: Natalis. 383p.

Nasir Khusraw (1948). *Shish fasl* [Six Chapters]. Cairo: al-Katib al-misri. 47 p.

Nasir-i Khusraw. Raushanai-nama ("Kniga prosvetleniya") (2013). Vstuplenie. Glava v nazidanie. Beyty 1–162 [The Book of Enlightenment. Introduction. Chapter on Edification, Beits]. *Ishraq: ezhegodnik islamskoy filosofii*. 2013. Iss. 4. Moscow: Vostochnaya literatura. Pp. 333–344.

Keddie N. R. (1994). Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani'. *Pioneers of Islamic Revival*. London: Bloomsbury Academic. Pp. 11–29.

## **“THE ANSWER TO THE MATERIALISTS”: IS AL-AFGHANI FAIR TO THE ISMA‘ILIS?**

**Abstract.** Jamal ad-Din al-Afghani is a prominent representative of Islamic modernism and especially of anti-imperialist activism. His views became widely known after his death, and many Islamist organizations rely on the ideas he proposed. However, over time, the views of the Islamic reformer have become a kind of axiom, beyond criticism. However, as will be shown in this article, not all of his statements are firmly grounded and have a solid foundation. In this paper the author considers the material of the treatise “The Answer to the Materialists” containing Jamal ad-Din al-Afghani’s criticism of ‘materialism’ in general and the Isma‘ilism in particular. Relying on the ontological system, al-Afghani reproached the Isma‘ilis for godlessness. Turning to the original works of Isma‘ili philosophers, one could understand, what is actually inherent in Isma‘ili philosophy and to what extent the criticism of al-Afghani is justified.

**Keywords:** Islam, Islamic modernism, Isma‘ilism, al-Afghani, Arab-Muslim philosophy.

**Tatiana G. KORNEEVA,**

Cand. Sci. (Philos.), researcher, Institute of Philosophy  
of the Russian Academy of Sciences

(bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation).

**E-mail:** tankorney@gmail.com



26.00.01 Теология

УДК 297.18

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-85-102



**Р. С. Ахметжанов**

Совет улемов Духовного управления мусульман Российской Федерации, г. Москва

## **БОГОСЛОВСКО-ПРАВОВОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ О ШАРИАТСКОЙ ЛЕГИТИМНОСТИ РАСТОРЖЕНИЯ БРАКА В ГРАЖДАНСКОМ СУДЕ ПО ИНИЦИАТИВЕ ЖЕНЫ**

**АХМЕТЖАНОВ Руфат Сафаевич —**

член Совета улемов Духовного управления мусульман Российской Федерации, имам-хатиб Московской Исторической мечети.

(115184, Россия, г. Москва, ул. Большая Татарская, д. 28, стр. 1–2).

**E-mail:** roufat@mail.ru

**Аннотация.** Данное исследование посвящено проблеме применения светских законов в религиозном правовом поле на примере расторжения религиозного брака в органах ЗАГС или гражданском суде. В попытке выяснить, насколько легитимна подобная практика, автор анализирует наследие богословов прошлого и опыт богословов настоящего, а также возможность их применения в современных российских реалиях.

Как известно, вопросы регулирования семейных отношений мусульман находятся в компетенции религиозных организаций. Однако в условиях светского государства возникает необходимость в дублировании религиозного брака в официальных органах. Ведь если семейная жизнь не сложится, то получение официального развода, который будет иметь законную силу, возможно лишь в гражданском суде. А решения шариатского суда или иной компетентной религиозной организации будут апеллировать лишь к совести ответчика. Никакой реальной власти для взыскания, например, алиментов, у нее нет. Более того, зачастую обращение в гражданский суд остается единственной возможностью для замужней

женщины получить развод, когда традиционные пути для этого оказываются тщетны.

Несмотря на актуальность проблемы для мусульман РФ, данное исследование является лишь первой работой в русскоязычном сегменте и предлагает альтернативный вариант для решения семейных проблем.

**Ключевые слова:** мусульманский брак, мусульманский развод, традиционное богословие, современное богословие.

**Для цитирования:** *Ахметжанов Р. С.* Богословско-правовое исследование о шариатской легитимности расторжения брака в гражданском суде по инициативе жены // Ислам в современном мире. 2022; 1: 85–102;

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-85-102

Статья поступила в редакцию: 01.02.2022

Статья принята к публикации: 15.03.2022

### Актуальность исследования

**К**ак известно, в исламской традиции брак — это бессрочный договор между супругами, который зиждется на принципах взаимного уважения и верности. Тем не менее он может быть прекращен досрочно по причине неисполнения одним из супругов своих обязанностей. При этом шариат разделяет полномочия: супруг имеет единоличное право на развод, а супруге в спорной ситуации часто приходится самой искать пути для разрешения проблемы.

В России для мусульман актуальна проблема семейных отношений и, в частности, отношения к женам. К сожалению, замужним женщинам часто приходится сталкиваться с побоями, отсутствием должного обеспечения, незнанием своих прав. Причин для этого много, и, пожалуй, самая главная — это нехватка мусульманского воспитания, невежество в вопросах религии, утрата религиозных традиций.

Соответственно, актуальна проблема и с получением женой развода, когда все доступные пути разрешения ситуации оказываются тщетными.

В России существует возможность расторгнуть брак в мусульманских религиозных организациях. В таких регионах, как Кавказ, Татарстан, действуют шариатские суды, а в тех регионах, где их нет, есть муфтияты и мусульманские центры. Но всегда ли они готовы помочь в разрешении семейной проблемы? К сожалению, практика показывает, что отнюдь не всегда.

Имамам приходится оказывать содействие женщинам, которые отчаялись получить развод в своих регионах, где вроде бы есть компетентные религиозные структуры.

Приведем несколько примеров, указывающих на актуальность данной проблемы в РФ:

1. Однажды к нам, в Историческую мечеть г. Москвы, обратилась девушка из другого города, которая хотела получить официальное подтверждение настоящего статуса ее брака с мусульманином, перешедшим в кришнаизм. Он продолжал считать ее своей женой, а у нее в связи с неординарной семейной ситуацией были планы на обустройство своей дальнейшей жизни уже с другим человеком. В местной религиозной организации ее приняли, выслушали, объявили, что возьмутся за решение вопроса, вызовут ее супруга, опросят его, а затем вынесут вердикт. Однако подчеркнули, что для этого потребуются создание комиссии, что обойдется ей в определенную сумму, приличную для данного региона. У девушки таких денег не было, и она попыталась найти содействие для разрешения своей проблемы в Москве.

2. Также приходится сталкиваться со случаями, когда кади и имамы на местах вынуждены отказывать в расторжении брака и вообще в принуждении супруга к разводу даже при наличии канонически обоснованных требований со стороны супруги. Дело в том, что любой развод может считаться позором по местным обычаям или же может спровоцировать конфликт между родственниками и даже между родами.

3. Непростая ситуация, бывает, складывается в случаях похищения невест, когда любой неосторожный шаг может вызвать настоящее вооруженное противостояние между сторонами.

4. В России отсутствует единый исламский координационный центр. Это часто мешает имамам и другим компетентным лицам помогать мусульманам в решении семейных проблем. Особенно непросто, когда брак, требующий внимания, заключен в другом регионе.

5. Часто страдают супруги, у которых нет опекунов, например, новообращённые мусульманки.

6. Зачастую женщина обречена страдать всю оставшуюся жизнь, ожидая, когда её муж образумится и изволит дать ей, например, развод за денежную компенсацию (*хул'*).

Впрочем, на территории РФ законную силу все равно имеют только решения органов ЗАГС и гражданских судов, и зачастую именно в них замужние женщины вынуждены защищать свои права.

### **Развод в гражданском суде<sup>1</sup>**

Согласно законодательству РФ, замужняя женщина может получить развод без согласия супруга и/или в его отсутствие, например, в следующих случаях:

---

<sup>1</sup> См.: Семейный кодекс Российской Федерации. М.: Эксмо, 2022. 64 с.

- супруг признан судом безвестно отсутствующим;
- супруг признан недееспособным;
- супруг осужден за совершение преступления к лишению свободы на срок свыше трех лет.

#### *Прочие причины для развода*

Законы РФ не оговаривают перечень причин для развода, поэтому при составлении искового заявления следует привести убедительные доводы о том, что дальнейшая семейная жизнь невозможна. При этом брак изначально должен быть зафиксирован в органах ЗАГС или в соответствующих зарубежных органах<sup>1</sup>.

Юристы<sup>2</sup> рекомендуют указывать следующие причины для развода:

1. Личные: охлаждение чувств, потеря привязанности, утрата уважения и доверия, неприязнь супругов друг к другу.

2. Бытовые: алкогольная или наркотическая зависимость одного из супругов<sup>3</sup>, физическое и психологическое насилие по отношению к супруге или ребенку<sup>4</sup>, устранение от ведения домашнего хозяйства и отсутствие помощи в быту, отсутствие интереса к воспитанию детей и семейному общению.

3. Материальные: отсутствие работы и желания работать, отсутствие финансового обеспечения.

4. Интимные: измена, бесплодие.

Последний пункт в исковом заявлении предпочтительно не указывать. Но если обсуждение подобных вопросов неизбежно, следует ходатайствовать о проведении суда в закрытом режиме.

Сравним с каноническими причинами для развода<sup>5</sup>.

### **Канонические причины для развода**

1. Отсутствие содержания (*нафака*).
2. Явные изъяны или болезни.
3. Ссора, вред или плохое обращение.

<sup>1</sup> См., например, историю расторжения брака россиянки и иорданца. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.planeta-zakona.ru/blog/rastorzhenie-braka-s-grazhdaninom-iordanii-zaklyuchennogo-v-shariatskom-sude-bani-obeyd.html/> (дата обращения: 25.02.2022).

<sup>2</sup> См., например, [Электронный ресурс] // URL: <http://alimentoff.ru/brak/kakuyu-prichinu-razvoda-ukazat-v-iskovom-zayavlenii-o-rastorzhenii-braka>; <https://prav.io/browse/blogs/razvody/prichina-razvoda-v-iskovom-zayavlenii> (дата обращения: 25.02.2022).

<sup>3</sup> В этом случае следует приложить справку из психоневрологического диспансера о лечении супруга, показания свидетелей.

<sup>4</sup> В этом случае необходимо приложить справку из полиции о поступлении вызовов, составлении протоколов и применении мер административной ответственности, а также акты медицинского освидетельствования о снятии побоев.

<sup>5</sup> Подробнее см.: Богословское заключение Совета улемов ДУМ РФ № 2/19 // Ислам. 2019. Вып. 7–8. С. 110–116.

4. Отсутствие мужа.

5. Тюремное заключение.

Вопрос обращения мусульманина в немусульманский, гражданский, суд относится к категории *навазил* — беспрецедентным явлениям, отсутствовавшим в жизни мусульман прежних веков и, соответственно, не рассматриваемых учеными прошлого в рамках своих трудов и исследований.

Для изучения этого вопроса обратимся к мнению богословов об основных положениях шариата, которые касаются судебной власти.

### Традиционное понимание вопроса

Богословы всех четырех мазхабов говорят следующее:

Власть, суд, свидетельство — это взаимосвязанные понятия. В классическом понимании властитель (правитель) (*валий*) назначает судью, а тот основывается при вынесении своего вердикта на свидетельских показаниях участников процесса.

*Основные условия для шариатского судьи.*

1. Судья, как и любой человек, облеченный властью, или свидетель, обязан отвечать соответствующим условиям, самое главное из которых — исповедание ислама. На это указывают следующие айаты Священного Корана:

– «...**Аллах не откроет неверующим пути (победы) над верующими**»<sup>1</sup>.

– «**О верующие! Не берите неверующих себе в покровители вместо верующих. Неужели вы хотите предоставить Аллаху очевидный довод против вас самих?**»<sup>2</sup>

– «**Но нет — клянусь твоим Господом! — они не обретут (истинной) веры, пока они не изберут тебя судьей во всех разногласиях между ними. И пока не перестанут испытывать в душе сопротивление твоим решениям, а примут их с полным смирением**»<sup>3</sup>.

Ас-Сарахси<sup>4</sup> пишет: «...На должность кади следует назначать только такого человека, который достоин доверия в благочестии, праведности, разумности, понимании и знании Сунны и преданий, а также

<sup>1</sup> Коран, 4: 141. Здесь и далее Коран цитируется по изданию: Священный Коран / смысловой пер. с коммент.; гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015.

<sup>2</sup> Коран, 4: 144.

<sup>3</sup> Коран, 4: 65.

<sup>4</sup> Мухаммад ибн Ахмад ас-Сарахси (Шамс аль-аимма) (ум. в 483 (490) г. по хиджре — 1090 г. по григор.) — крупный ханафитский богослов, автор одного из основополагающих трудов по ханафитскому богословию *Ал-мабсут*.

богословских доводов, на которых он выстраивает свои речи... Также кади должен отвечать условиям передатчика хадисов: разумность, точность, беспристрастность, *исповедание ислама...*<sup>1</sup>

Ал-Маварди<sup>2</sup> пишет: «...Разрешается облекать судебной властью только того человека, который полностью отвечает условиям, при которых облечение его будет правильным (действительным) и решение будет иметь законную силу. Этими условиями семь [и среди них] *исповедание ислама*, поскольку это условие для действительности свидетельства...»<sup>3</sup>

Ад-Дусуки<sup>4</sup> пишет: «...Судьей достоин быть лишь беспристрастный человек (*'адил*), то есть тот, чье свидетельство беспристрастно, даже если это освобожденный из рабства, согласно мнению большинства [наших] богословов (*джумхур*). И из беспристрастности следуют [пять условий]: *исповедание ислама*, совершеннолетие, разумность, свобода [от рабства] и отсутствие порочности...»<sup>5</sup>

Ибн Кудама<sup>6</sup> пишет: «...Для кади являются условием десять вещей: чтобы он был мусульманином, совершеннолетним, разумным, потому что это условия свидетельства, и они наиболее подходят для кади...»<sup>7</sup>

2. Судья должен выносить решение, руководствуясь законами шариата и основываясь на Коране и Сунне Пророка (да благословит его Всевышний и приветствует).

Всевышний Аллах говорит: «**Те же, кто не судят в соответствии с тем, что ниспослал Аллах, являются неверующими**»<sup>8</sup>.

В хадисе говорится: «Посланник Аллаха спросил у Му'азы ибн Джабала<sup>9</sup>, посылая его в Йемен: «*Как ты будешь судить?*» Тот ответил: «По Писанию Величественного и Всемогущего Аллаха». «*А если не [найдешь в нем ответа]?*» — продолжил Пророк. «По Сунне Посланника Аллаха (мир ему и благословение Аллаха)», — молвил Му'аз. «*А если не [найдешь ответа и там]?*» — поинтересовался Пророк. «Вынесу собственное решение

<sup>1</sup> См.: Ас-Сарахси М. Ал-мабсут [Популярно изложенный]. Бейрут: Ал-ма'риф. 1986. Т. 8(16). С. 108, 109.

<sup>2</sup> Абу аль-Хасан Али ибн Мухаммад аль-Басри (ал-Маварди) (364–450 гг. по хиджре, 974–1058 гг. по григор.) — исламский мыслитель, знаменитый богослов шафиитского мазхаба, толкователь Корана и политический деятель.

<sup>3</sup> См.: Ал-Маварди А. Ал-ахкам ас-султанийя ва ал-вилаят ад-динийя [Законы власти и религиозное правление]. Кувейт: Ибн Кутайба, 1989. Т. 1. С. 128, 129.

<sup>4</sup> Ад-Дусуки Мухаммад ибн Ахмад (ум. в 1230 г. по хиджре — 1815 г. по григор.) — маликитский богослов, ученый, посвятивший свою жизнь самым разным наукам, от схоластики до геометрии.

<sup>5</sup> См.: Ад-Дусуки Ш. Хашийа ад-Дусуки 'ала аш-шарх ал-кабир [Комментарии ад-Дусуки к «Большому толкованию»]. Каир: Ихйа' ал-кутуб ал-'арабийя. Т. 4. С. 129.

<sup>6</sup> Абу Мухаммад Муваффакуддин ал-Мақдиси (Ибн Кудама) (541–620 гг. по хиджре, 1147–1223 гг. по григор.) — крупный ханбалитский богослов, видный ученый. Автор одного из самых авторитетных трудов в богословии *Ал-муғни*.

<sup>7</sup> См.: Ибн Кудама М. Ал-кафи [Достаточный]. Каир: Хиджр, [б. г.]. Т. 6. С. 86.

<sup>8</sup> Коран, 5: 44

<sup>9</sup> Му'аз ибн Джабал ал-Хазраджи (ум. в 19 г. по хиджре, 640 г. по григор.) — один из сподвижников пророка Мухаммада (с. а. в.). Был отправлен Пророком в Йемен, чтобы призвать население этого государства к исламу.

(иджтихад)», — ответил Му‘аз. «Хвала Аллаху, который посодетствовал Посланнику Аллаха в том, что он любит!» — воскликнул Пророк»<sup>1</sup>.

‘Алауддин ас-Самарканди<sup>2</sup> пишет: «...Кади должен выносить решение по каждому инциденту, исходя из своей уверенности, что это установление Всевышнего Аллаха. Посредством безусловного довода, подобно понятному тексту Писания, в смысле которого нет сомнения; последовательно переданной, известной Сунны или единодушного мнения ученых (иджма‘) ...»<sup>3</sup>.

Имам аш-Шафи‘и<sup>4</sup> пишет: «...[Передается], что Посланник Аллаха (да благословит его Всевышний и приветствует) говорил: «Кто примет собственное решение и будет прав, тому две награды, а кто примет собственное решение и ошибется, тому одна награда»<sup>5</sup> — суть принятия судьей собственного решения в том, что он может принять его лишь тогда, когда в судебном вопросе нет [указания] ни в Писании, ни в Сунне, ни в единодушном мнении ученых...»<sup>6</sup>

Ибн Кудама пишет: «...Если [кади] вынесет собственное решение, а затем из канонического текста и единодушного мнения ученых выяснится, что оно ошибочно, тогда он должен отменить его, согласно словам ‘Умара<sup>7</sup>: “В неясных вопросах обращайтесь к Сунне”...»<sup>8</sup>

### *Выводы и пояснения*

Резюмируя вышеизложенное, можно прийти к следующим выводам:

1. Существует четкое и консолидированное мнение богословов об основных условиях для вынесения решения кади.

2. Это мнение подтверждено соответствующими аятами Благородного Корана и хадисами Посланника (да благословит его Всевышний и приветствует).

3. Условия для решения кади относятся к настолько очевидным, что сложно найти развернутое и подробное описание некоторых из них

<sup>1</sup> См.: *Ат-Тирмизи М.* Сунан ат-Тирмизи [Свод хадисов имама ат-Тирмизи]. Эр-Рияд: Байт ал-афкар ад-давлиийа, [б. г.]. Т. 1. С. 233, хадис № 1327; *Абу Давуд С.* Сунан Аби Давуд [Свод хадисов Абу Давуда]. Эр-Рияд: Байт аль-афкар ад-давлиийа, [б. г.]. Т. 1. С. 396, хадис № 3592.

<sup>2</sup> Абу Бакр ‘Алауддин ас-Самарканди (ум. в 540 г. по хиджре — 1145 г. по григор.) — крупный ханафитский богослов.

<sup>3</sup> См.: *Ас-Самарканди А.* Тухфат ал-фукаха’ [Дар богословам]. Бейрут: Ал-кутуб ал-‘илмийа, [б. г.]. Т. 3. С. 370.

<sup>4</sup> Абу ‘Абдуллах Мухаммад ибн Идрис аш-Шафи‘и (150–204 гг. по хиджре, 767–820 гг. по григор.) — выдающийся богослов-правовед, хадисовед, судья и основатель шафиитского мазхаба. Внес большой вклад в формирование мусульманской правовой мысли.

<sup>5</sup> См.: *Абу Давуд С.* Сунан Аби Дауд. Т. 1. С. 396, хадис № 3574; *Ибн Маджа.* Сунан Ибн Маджа [Свод хадисов Ибн Маджи]. Эр-Рияд: Байт ал-афкар ад-давлиийа, [б. г.]. Т. 1. С. 314, хадис № 2314.

<sup>6</sup> См.: *Аш-Шафи‘и М.* Ал-умм [Основа]. Бейрут: Ал-ма‘рифат, [б. г.]. Т. 3 (6). С. 200.

<sup>7</sup> См.: *Са‘ид ибн Мансур.* Китаб ас-сунан [Книга Сунны]. Бомбей: Ас-салафийа, 1982. Т. 1/3. С. 155, хадис № 1326; *ал-Байхаки.* Ас-Сунан ал-кубра [Большой свод хадисов]. Бейрут: Ал-кутуб ал-‘илмийа, 2003. Т. 7. С. 726, хадис № 15545.

<sup>8</sup> См.: *Ибн Кудама.* Ал-кафи. Т. 6. С. 108.

в богословских книгах. В частности, не удалось найти у маликитов четкую формулировку второго основного условия для кади.

4. Традиционно богословы рассматривали понятие *'адаля* (беспристрастность) как наиболее важное качество судьи, ведь только беспристрастный человек сможет принять объективное решение, абстрагируясь от любых внешних факторов, которые могут на него повлиять.

5. Очень часто беспристрастность рассматривалась в качестве обширного понятия, из которого вытекали все остальные условия.

6. Исповедание ислама считалось одним из качеств, логически связанных с беспристрастностью. Ведь немусульманин может не принять справедливое решение только лишь потому, что его религия будет этому препятствовать.

7. Фактически, согласно построениям исламских богословов, кади — это наиболее близкий к идеалу мусульманина человек, а именно: обладатель правильных убеждений, высокой морали, великолепно образованный и поэтому далекий от предвзятости. Поэтому и поиск, и назначение подходящей кандидатуры были стратегически важными задачами для правителя мусульман.

### Мусульмане в условиях немусульманского правления

В случае проживания мусульманина на территории, где главенствуют другие законы, вопрос назначения кади переходит к местной общине.

Ибн 'Абидин<sup>1</sup> пишет: «...В случае отсутствия верховного правителя (*султана*)<sup>2</sup> и того, чье разрешение необходимо для назначения кади, как обстоит дело в некоторых мусульманских странах, захваченных неверующими, например, с Кордовой, в наше время, мусульмане должны сами выбрать себе [местного] правителя (*валий*)<sup>3</sup>, и уже тот должен назначить кади, так же, как назначить имама для выполнения пятничной молитвы...»<sup>4</sup>

Шариатский суд — каноническая необходимость, поэтому даже в сложных условиях мусульмане должны создать условия для защиты прав членов своей общины.

---

<sup>1</sup> Мухаммад Амин ибн 'Умар ад-Димашки, более известен как Ибн 'Абидин (1198–1252 гг. по хиджре, 1784–1836 гг. по григор.) — мусульманский ученый, правовед ханафитской правовой школы. Известен как комментатор Корана и автор более 50 трудов.

<sup>2</sup> Любого, даже неверующего.

<sup>3</sup> Например, в рамках автономии, штата.

<sup>4</sup> Речь идет о вынужденной ситуации; Амин М. (известный как Ибн 'Абидин). Радд ал-мухтар 'ала ад-дурр ал-мухтар (Хашийа Ибн 'Абидин). [Возвращение смятенного к изысканной жемчужине (Примечания Ибн 'Абидина)]. Бейрут: Ихйа' ат-турас ал-'арабийй, 1998. Т. 8. С. 42.

Однако в случае, когда это невозможно<sup>1</sup>, ханафиты предлагают воспользоваться мнением маликитского мазхаба<sup>2</sup>.

Так, ханафитский богослов времен колонизации Индии Тханви<sup>3</sup> пишет о разводе в суде: «...Если решение примет судья-немусульманин, то оно абсолютно неприемлемо, и расторжение брака, согласно его решению, никогда не произойдет, поскольку неверующий не имеет полномочий судить мусульманина. Однако в случае, когда муж отказывается давать развод или невозможно связаться с ним по причине его отсутствия, пропажи или безумия, а жена не может больше терпеть, то тогда, согласно маликитскому мазхабу, выходом для нее будет обращение в мусульманский арбитраж (*таххим*)<sup>4</sup>, поскольку маликиты дозволяют подобное в случае отсутствия кади на месте...»<sup>5</sup> Иначе говоря, арбитраж заменит шариатский суд, и решение его будет иметь законную силу.

Маликитский богослов ад-Дусуки пишет: «...Среди положений [шариата, касающихся] отсутствующего [мужа]: то, что его брак может быть расторгнут из-за отсутствия содержания или причинения вреда супруге по причине отсутствия супружеских отношений<sup>6</sup>. [Однако] его брак может расторгнуть только кади, если обращение к нему не затруднено в действительности или условно, как если бы он брал деньги за расторжение. В таком случае его заменяет группа мусульман...»<sup>7</sup>

При этом арбитраж может заменить шариатский суд только по мнению маликитов. Другие мазхабы считают арбитраж лишь способом для досудебного урегулирования семейной проблемы, а кади может утвердить его вердикт или оставить без внимания.

<sup>1</sup> Например, мусульмане разрознены, не склонны к консолидации, или избрание своего собственного, автономного правления не найдет понимание у властей.

<sup>2</sup> См. ниже высказывание маликитского богослова ад-Дусуки.

<sup>3</sup> Ашраф Али Тханви (1863–1943 гг. по григор.) — видный индийский ханафитский богослов, автор около восьмисот трудов. Широкую известность получил среди мусульман Южной Азии, где его называли «хаким ал-умма» — духовный целитель общины мусульман.

<sup>4</sup> В идеале этот арбитраж должен состоять из трех беспристрастных ('удул) и компетентных мусульман. При этом, согласно маликитскому мазхабу, обоюдное согласие супругов на него не требуется, что позволяет расторгнуть брак даже в случае отсутствия супруга и/или его отказа дать развод.

<sup>5</sup> Здесь заканчивается высказывание Ашрафа Али. См.: *Сухайб Хасан*. Ат-тафрик ал-када'ийй мин хилал канават маджлис аш-шари'а ал-исламийа [Расторжение (брака) в суде по каналам исламского шариатского совета].

[Электронный ресурс] // URL: <https://www.e-cfr.org/blog/2020/10/28/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%81%D8%B1%D9%8A%D9%82-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B6%D8%A7%D8%A6%D9%8A-%D8%AE%D9%84%D8%A7%D9%84-%D9%82%D9%86%D9%88%D8%A7%D8%AA-%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1%D9%8A/> (дата обращения: 03.03.2022); *Laheer Yusuf*. Al-heelatun naafi'ah translation of al-heelatun naajizah (by Ashraf Ali Thanwi) [Лахер Юсуф. Полезная уловка / пер. «Действенной уловки» Ашрафа Али Тханви]. С. 26–28.

<sup>6</sup> Дословно: свободного постельного места — *хулув ал-фираш*.

<sup>7</sup> *Ад-Дусуки Ш*. Хашийат ад-Дусуки 'ала аш-шарх ал-кабир. Т. 3. С. 303.

Отмечу, что Совет улемов ДУМ РФ в данном вопросе последовал мнению большинства богословов и не считает вердикт арбитража заменой полноценного судебного решения<sup>1</sup>.

Что касается мнения шафиитов и ханбалитов, то они полагают, что община мусульман должна сама избрать себе кади напрямую<sup>2</sup>.

#### *Выводы и пояснения*

Таким образом, на основании вышесказанного можно сделать следующие выводы:

1. Несмотря на развитие целого направления в богословии, получившего название *фикх ифтирадий* — «гипотетическое» богословие, которое занималось вопросами, относящимися к области мнимого, воображаемого, богословами уделялось ничтожно мало времени проблеме существования мусульманской общины в условиях светского государства. Существует очень мало трудов по данной проблематике.

2. В целом богословы не допускают расторжение брака без участия кади.

3. Существует единственное мнение, которое позволяет расторгнуть брак в таком случае<sup>3</sup>.

4. Все остальные пути решения семейных проблем, которые предлагались улемами прошлого, в общем малоприменимы в сегодняшних российских реалиях.

### **Современный взгляд на проблему, или *фикх ал-ваки*'**

Среди современных ученых есть два мнения о правомерности развода, данного в гражданском суде<sup>4</sup>. Назовем их условно традиционалистами и новаторами.

#### *Традиционалисты*

Большая часть ученых считает, что вердикт такого суда не будет достаточен для супругов. Такова резолюция Ассамблеи исламского богословия при Мировой исламской лиге<sup>5</sup>, Ассамблеи мусульманских

<sup>1</sup> Подробнее см. фетву ДУМ РФ: [электронный ресурс] // URL: <https://muslims.ru/fatwa/rastorzhenie-braka-po-resheniyu-suda-at-tafrik-al-kadai/> (дата обращения: 03.03.2022)

<sup>2</sup> *Ал-Касими Б.* Дирасат ва абхас хаула кадаййа' фикхиййа му'асира [Изучение и исследование современных богословских проблем]. Бейрут: Ал-кутуб ал-'илмийа, [б. г.] С. 34.

<sup>3</sup> Маликитов. См. выше.

<sup>4</sup> В рамках данного исследования учитывались только коллегиальные решения на базе авторитетных мусульманских организаций.

<sup>5</sup> См.: *ат-Тамими А.* Тасхих сувар ат-талак ал-маданий ли ал-муслимин фи билад ал-акаллийат [Подтверждение видов развода в гражданском суде для мусульман в странах меньшинств].

юристов Америки (АМҮА)<sup>1</sup>, Исламского совета Европы (ИСЕ)<sup>2</sup>, Муфтията (*Дар ал-ифта*) Махмудийа, ЮАР<sup>3</sup>.

При этом в случае, когда есть судебное решение о разводе и требования в иске соответствуют шариату, тогда следует последовать мнению богословов маликитского мазхаба, а именно обратиться в ближайший исламский центр, где имам или иное компетентное лицо может воспользоваться опцией досудебного урегулирования сторон: постараться примирить супругов, а если не поможет, прибегнуть к арбитражу при соответствующих условиях. И уже на основании решения арбитража должен быть вынесен вердикт.

В случае, когда требования истца не соответствуют шариату<sup>4</sup> и веских причин для развода нет, тогда решение гражданского суда не учитывается вовсе.

Эта часть ученых не видит причин для обращения в гражданский суд, поскольку необходимость в этом отсутствует: исламские центры, как правило, доступны, и в них всегда найдется имам или другой человек, который сможет помочь в разрешении семейной проблемы.

Нетрудно заметить, что данное мнение не затрагивает регионы, где вообще нет никаких мусульманских центров или же обращение к ним крайне затруднительно.

### *Новаторы*

Другие ученые считают, что вердикт немусульманского суда будет достаточен. Такова резолюция Европейского совета по исследованиям и фетвам (ЕCFR)<sup>5</sup>.

Они апеллируют к следующим доводам:

1. Обращение в гражданский суд, как правило, связано с канонической необходимостью, ведь даже если мусульманские организации

---

Мекка, 2000. С. 19, 20; [Электронный ресурс] // URL: <https://ebook.univeyes.com/124413/pdf-%D8%AA%D8%B5%D8%AD%D9%8A%D8%AD-%D8%B5%D9%88%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B7%D9%84%D8%A7%D9%82-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AF%D9%86%D9%8A-%D9%84%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%85%D9%8A%D9%86-%D9%81%D9%8A-%D8%A8%D9%84%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%82%D9%84%D9%8A%D8%A7%D8%AA> (дата обращения: 05.03.2022); *Такий ‘Усмани М. Фасх никах ал-муслимат мин кибал ал-маракиз ал-исламиййа фи билад гайр исламиййа [Расторжение брака мусульманок при исламских центрах в немусульманских странах]. Джидда: Маджалла ал-маджма’ ал-фикх ал-исламийй ат-таби’ ли-рабитат ал-алам ал-исламийй. [Журнал Ассамблеи исламского богословия при Мировой исламской лиге]. 2004. № 19. С. 311.*

<sup>1</sup> См.: [Электронный ресурс] // URL: <https://www.amjaonline.org/declaration-articles/decisions-and-recommendations-of-amjas-second-annual-convention-denmark/> (дата обращения 05.03.2022).

<sup>2</sup> См.: [Электронный ресурс] // URL: <https://iceurope.org/fatwa-a-civil-divorce-is-not-a-valid-islamic-divorce/> (дата обращения: 05.03.2022).

<sup>3</sup> См.: [Электронный ресурс] // URL: [http://askimam.org/public/question\\_detail/45412](http://askimam.org/public/question_detail/45412) (дата обращения: 05.03.2022).

<sup>4</sup> Например, когда жена требует развода по религиозному признаку или по факту своей измены и намерения выйти замуж за другого человека.

<sup>5</sup> См.: [Электронный ресурс] // URL: <https://www.e-cfr.org/blog/2014/01/31/%d8%a7%d9%84%d8%a8%d9%8a%d8%a7%d9%86-%d8%a7%d9%84%d8%ae%d8%aa%d8%a7%d9%85%d9%89-5-2/> (дата обращения: 05.03.2022).

и представлены в отдельно взятом регионе, это отнюдь не означает, что они обязательно компетентны в вопросах семьи. А когда возникает каноническая необходимость, тогда начинают действовать соответствующие богословские правила, а именно:

- затруднение влечет облегчение;
- когда дело становится стесненным, оно облегчается;
- вред должен быть устранен;
- в вынужденных ситуациях разрешается запретное<sup>1</sup>.

Как уже говорилось, в России есть регионы, где действуют шариатские суды, но по большей части мусульмане лишены такого наличия. То же самое можно сказать и о компетентных мусульманских организациях.

2. Традиционные взгляды в отношении легитимности суда касаются в основном шариатского государства. А в немусульманской стране или регионе, где нет кади и возможности для арбитража, этими условиями в вынужденной ситуации можно пренебречь. Возьмем, например, требование шариата, чтобы судья был мусульманином.

Как уже говорилось, вопрос судебных полномочий тесно связан с вопросом свидетельских полномочий. Более того, пригодность быть судьей среди мусульман основывается на пригодности давать свидетельство против мусульманина. Однако при отсутствии свидетеля-мусульманина и, опять же, в случае крайней необходимости можно воспользоваться свидетельством немусульманина против мусульманина<sup>2</sup>.

Так, Ибн Нуджайм<sup>3</sup> пишет: «...Не принимается свидетельство невестующего против мусульманина, кроме как в дополнение [к другим свидетельствам] или в вынужденной ситуации...»<sup>4</sup>

Таким образом, аналогия между свидетелем и судьей в нашем случае вполне допустима.

3. Брак в органах ЗАГС — это договор, заключенный с согласия сторон. Если он не противоречит канонам ислама, то его необходимо выполнять.

<sup>1</sup> См.: Ал-маджалла [Кодекс]. Бейрут: Ибн Хазм, 2004. Т. 1. С. 88, 89.

<sup>2</sup> См.: *ан-Натша М. Худжийат ал-ахкам ас-садира би ат-талак мин кибал ал-махаким ал-гарбийя би-хакк ал-акаллийят ал-исламийя* [Законность решений о разводе, принятых западными судами в отношении мусульманских меньшинств]. 2009. С. 9. [Электронный ресурс] // URL: <https://ebook.univeyes.com/120676/pdf-%D8%AD%D8%AC%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AD%D9%83%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B5%D8%A7%D8%AF%D8%B1%D8%A9-%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%B7%D9%84%D8%A7%D9%82-%D9%85%D9%86-%D9%82%D8%A8%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AD%D8%A7%D> (дата обращения: 06.03.2022).

<sup>3</sup> Ибн Нуджайм (926–969 гг. по хиджре — 1520–1563 гг. по григорию) — ханафитский богослов, выдающийся ученый.

<sup>4</sup> См.: *Зайн ал-'абидин Ибрахим (Ибн Нуджайм). Гамз 'уйун ал-басаир шарх китаб ал-ашбах ва ан-наза'ир* [Знаки очей просветленных. Примечания к книге «Подобные и похожие»]. Бейрут: Ал-кутуб ал-'илмийя, 1985. Т. 2. С. 356.

Всевышний говорит: «*[Обладающие разумом], которые верны завету с Аллахом и не нарушают обязательств. Которые поддерживают то, что Аллах велел поддержать...*»<sup>1</sup>

Ибн Таймиййа<sup>2</sup> пишет: «...Основа в договорах [состоит в следующем]: раб [Божий] ни к чему не обязан, кроме как при взятии на себя обязательств, или вменении ему их в обязанность шариатом. То, что он взял на себя, — это завет, которому он должен следовать и который не должен нарушать. А то, что вменил ему в обязанность шариат, — это обязательство, возложенное на него Аллахом, даже если он не брал его на себя сам. Поэтому Всевышний упоминает в Писании и первое, и второе: «которые верны завету с Аллахом и не нарушают обязательств»<sup>3</sup>. То, что велел Аллах поддержать, — это наложение обязательства от Аллаха, а тот завет, что дан человеком, взят им на себя. И он должен исполнить завет Аллаха и не нарушить обязательства, если они не противоречат Божественному Писанию...»<sup>4</sup>

И коль скоро супруги прибегли к заключению брака согласно этим канонам, значит, они согласились со всеми его условиями и последствиями, в том числе и с тем, что брак может быть расторгнут в органах ЗАГС или в гражданском суде<sup>5</sup>.

#### *Выводы и пояснения*

Итак, подытоживая приведенные доводы, мы приходим к следующим выводам:

1. Традиционно оговариваемые условия для расторжения брака не видятся столь незыблемыми в свете нехватки эффективных путей для разрешения семейных проблем в современном обществе.

2. Общие принципы богословия вполне применимы к позиции новаторов.

3. Противоречия между традиционалистами и новаторами касаются в основном права применения понятия вынужденности в современных условиях.

4. Традиционалисты гораздо более оптимистичны в отношении уровня компетенции современных местных религиозных организаций,

<sup>1</sup> Коран, 13: 20.

<sup>2</sup> Ибн Таймиййа (661–728 гг. по хиджре, 1263–1328 гг. по григор.) — крупный ханбалитский богослов, толкователь Корана, хадисовед.

<sup>3</sup> Коран, 13: 19, 20.

<sup>4</sup> См.: Ибн Таймиййа. Маджму' ал-фатава [Сборник фетв]. Медина: Муджамма' ал-малик Фахд ли тиба' ат ал-мусхаф аш-шариф, 2004. Т. 29. С. 341.

<sup>5</sup> См.: Маулави Фейсал. Ас-су'ал: Ма хуа хукм татлик ал-кади гайр ал-муслим? [Вопрос: «Каково шариатское постановление о расторжении брака судьей-немусульманином?»] // Маджалла ал-маджлис ал-урубийй лил-ифта' ва ал-бухус. Ал-'адад ал-аввал [Журнал Европейского совета по исследованиям и фетвам]. 2001. № 1. С. 59–61. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.e-cfr.org/blog/2018/04/19/%d8%a7%d9%84%d8%a3%d8%b9%d8%af%d8%a7%d8%af-%d8%a7%d9%84%d9%83%d8%a7%d9%85%d9%84%d8%a9-%d9%84%d9%84%d9%85%d8%ac%d9%84%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d8%b9%d9%84%d9%85%d9%8a%d8%a9/> (дата обращения: 06.03.2022).

тогда как новаторы довольно открыто высказывают в отношении их скепсис.

5. В России существует проблема как с нехваткой мусульманских религиозных центров, так и с уровнем их компетенции и правомочности выносить судебные решения.

## Заключение

В современных российских реалиях существует проблема получения развода канонически законным способом.

В поисках решения данного вопроса супруга часто сталкивается с различными сложностями, например, с отсутствием шариатского суда<sup>1</sup> или иной компетентной организации в месте ее проживания.

Но даже если такая организация и имеется, у женщины может отсутствовать возможность доказать факт законных супружеских отношений. Например, если брак заключался в другой стране, нет свидетелей, официального подтверждения связи с супругом. В таком случае едва ли ей можно будет помочь в рамках традиционных путей, которые предлагает богословие. Ведь в одностороннем порядке, лишь по факту обращения и без выяснения обстоятельств, расторгнуть брак не получится.

К сожалению, нередки случаи и дистанцирования мусульманской организации от решения проблемы.

В подобной ситуации обращение в гражданский суд становится для женщины единственной возможностью получить развод и защитить свои права.

В свете вышеизложенного мы считаем расторжение мусульманского брака в гражданском суде законной, но исключительной мерой, к которой можно прибегнуть лишь в особых случаях и обстоятельствах. При этом для того, чтобы был засчитан мусульманский развод (*талак*), необходимы следующие условия:

1. *Иск канонически обоснован.* Это означает, что требование о разводе должно соответствовать нормам шариата. Совет считает допустимым требовать развод в суде по следующим причинам<sup>2</sup>:

- 1.1. Отсутствие содержания (*нафака*).
- 1.2. Явные изъяны или болезни.
- 1.3. Ссора, вред или плохое обращение.
- 1.4. Отсутствие мужа.

---

<sup>1</sup> Постановления шариатских судов в условиях РФ актуальны лишь для улаживания личных, семейных и партнерских вопросов (например, при разногласиях между компаньонами).

<sup>2</sup> Подробнее см. богословское заключение Совета улемов ДУМ РФ № 2/19. Расторжение брака по решению суда (*ат-тафрик ал-када'ийй*). [Электронный ресурс] // URL: <https://muslims.ru/fatwa/rastorzhenie-braka-po-resheniyu-suda-at-tafrrik-al-kadaij/> (дата обращения: 06.03.2022).

### 1.5. Тюремное заключение.

2. Все канонические пути разрешения проблемы исчерпаны. Обращению в гражданский суд обязательно должны предшествовать следующие шаги:

2.1. Попытка самостоятельно договориться с мужем о расторжении брака, например, путем хул' — развода за денежную компенсацию;

2.2. Обращение в шариатский суд, муфтият или иную мусульманскую организацию, где компетентное лицо попытается примирить стороны, а в случае неудачи назначит арбитражную комиссию (тахким)<sup>1</sup>, на основе решения которой вынесет свой вердикт<sup>2</sup>.

3. В регионе проживания истицы отсутствует компетентный религиозный орган.

Мы рекомендуем дублировать мусульманский брак в органах ЗАГС, а также создать на базе ДУМ РФ орган для решения семейных проблем

## Литература

Священный Коран / смысловой пер. с коммент.; гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015. 1888 с.

Семейный кодекс Российской Федерации. М.: Эксмо, 2022. 64 с.

Богословское заключение Совета улемов ДУМ РФ № 2/19 // Ислам. 2019. Вып. 7–8. С. 110–116.

Ас-Сарахси М. Ал-мабсут. [Популярно изложенный]. Бейрут: Ал-ма'риффа. 1986. Т. 8(16). 199 с.

Ал-Маварди А. Ал-ахкам ас-султаниййа ва ал-вилаят ад-диниййа [Законы власти и религиозное правление]. Кувейт: Дар ибн Кутайба, 1989. Т. 1. 390 с.

Ад-Дусуки Ш. Хашийа ад-Дусуки 'ала аш-шарх ал-кабир [Комментарии ад-Дусуки к «Большому толкованию»]. Каир: Ихйа' ал-кутуб ал-'арабиййа. Т. 3. 552 с.; Т. 4. 501 с.

Ат-Тирмизи М. Сунан ат-Тирмизи [Свод хадисов имама ат-Тирмизи]. Эр-Рияд: Байт ал-афкар ад-давлиййа, [б. г.]. Т. 1. 806 с.

Абу Давуд С. Сунан Аби Давуд [Свод хадисов Абу Давуда]. Эр-Рияд: Байт ал-афкар ад-давлиййа, [б. г.]. Т. 1. 770 с.

<sup>1</sup> Тахким — арбитраж, третейский суд. В основном используется как норма урегулирования семейных споров, путем привлечения представителя каждой из сторон. Участники арбитража выясняют все обстоятельства, приведшие к требованиям о разводе, и выносят свое решение. На основе их решения кади, муфтий или иное компетентное лицо выносит окончательный вердикт: попытаться сохранить семью, дав отсрочку на исправление ситуации, или расторгнуть брак. Тахким, согласно мнению большинства богословов, не служит заменой шариатскому суду и является лишь опцией досудебного урегулирования.

<sup>2</sup> Быть или не быть браку.

*Ас-Самарканди А.* Тухфат ал-фукаха' [Дар богословам]. Бейрут: Ал-кутуб ал-'илмиййа, [б. г.]. Т. 3. 806 с.

*Ибн Маджа.* Сунан Ибн Маджа [Свод хадисов Ибн Маджи]. Эр-Рияд: Байт ал-афкар ад-давлиййа. Т. 1. 629 с.

*Аш-Шафи'и М.* Ал-умм [Основа]. Бейрут: Ал-ма'рифа, [б. г.]. Т. 3(6). 264 с.

*Са'ид ибн Мансур.* Китаб ас-сунан [Книга сунны]. Бомбей: Ас-салафиййа, [б. г.]. Т. 1/3. 388 с.

*Ал-Байхаки.* Ас-Сунан ал-кубра [Большой свод хадисов]. Бейрут: Ал-кутуб ал-'илмиййа, [б. г.]. Т. 7. 806 с.

*Ибн Кудама М.* Ал-кафи [Достаточный]. Каир: Дар хиджр, 1997. Т. 6. 632 с.

*Амин М. (известный как Ибн 'Абидин).* Радд ал-мухтар 'ала ад-дурр ал-мухтар (*Хашийа Ибн 'Абидин*). [Возвращение смятенного к изысканной жемчужине (Примечания Ибн 'Абидина)]. Бейрут: Ихйа' ат-турас ал-'арабийй, 1998. Т. 8. 456 с.

*Laher Yusuf.* Al-heelaton naafi'ah translation of al-heelaton naajizah (by Ashraf Ali Thanwi) [Полезная уловка. Перевод «Действенной уловки» Ашрафа 'Али Тханви]. 123 р.

*Ал-Касими Б.* Дирасат ва абхас хаула кадаййа фикхиййа му'асира [Изучение и исследование современных богословских проблем]. Бейрут: Ал-кутуб ал-'илмиййа, [б. г.]. 160 с.

*Ат-Тамими А.* Тасхих сувар ат-талак ал-маданийй ли ал-муслимин фи билад ал-акаллиййат [Подтверждение видов развода в гражданском суде для мусульман в странах меньшинств]. Мекка, 2000. 24 с.

*Такий 'Усмани М.* Фасх никах ал-муслимат мин кибал ал-маракиз ал-исламиййа фи билад гайр исламиййа [Расторжение брака мусульманок при исламских центрах в немусульманских странах]. Джидда: Маджалла ал-маджма' ал-фикх ал-исламийй ат-таби' ли-рабитат ал-'алам ал-исламийй // Журнал Ассамблеи исламского богословия при Мировой исламской лиге. 2004. № 19. С. 308–321.

Ал-маджалла [Кодекс]. Бейрут: Ибн Хазм, 2004. Т. 1. 593 с.

*Ибн Нуджайм.* Гамз 'уйун ал-басаир шарх китаб ал-ашбах ва ан-назаир [Знаки очей просветленных. Примечания к книге «Подобные и похожие»]. Бейрут: Ал-кутуб ал-'илмиййа, 1985. Т. 2. 444 с.

*Ибн Таймиййа.* Маджму' ал-фатава [Сборник фетв]. Медина: Муджамма' ал-малик фахд ли тиба'ат ал-мусхаф аш-шариф, 2004. Т. 29. 592 с.

*Маулави Фейсал.* Ас-су'ал: ма хуа хукм татлик ал-кади гайр ал-муслим? [Вопрос: «Каково шариатское постановление о расторжении брака судьей-немусульманином?»] // Маджалла ал-маджлис ал-урубийй лил-ифта' ва ал-бухус // Ал-'адад ал-аввал [Журнал Европейского совета по исследованиям и фетвам. 2001. № 1. С. 54–64.

## References

- Svyashennyi Koran s kommentariyami v perevode Abdully Yusufa Ali* [The Holy Qur'an. Commentary: Abdullah Yusuf Ali] (2002). Nizhni Novgorod: Medina. 1741 p.
- Al-Sarakhsi M. (1986). *Al-mabsut* [The Detailed]. Beirut: Al-Ma'rifa. Vol. 8(16). 199 p.
- Al-Mawardi A. (1989). *Al-ahkam al-sultaniyyah wa-l-wilayat al-diniyyah* [Laws of Power and Religious Government]. Vol. 1. Kuwait: Ibn Kutaiba. 390 p.
- Al-Dusuqi Sh. (N.d.). *Hashiyat Al-Dusuqi 'ala-l-sharh al-kabir* [Commentaries of Al-Dusuqi on the "Great Interpretation"]. Cairo: Ihya' al-kutub al-'arabiyyah: Vol. 3, 4. 552, 501 p.
- Al-Tirmizi M. (N.d.). *Sunan Al-Tirmizi* [Al-Tirmizi's Hadith Corpus]. Riyadh: Bait al-afkar al-dawliyyah. Vol. 1. 806 p.
- Abu Daud S. (N.d.). *Sunan Abi Daud* [Abu Daud's Hadith Corpus]. Riyadh: Bait al-afkar al-dawliyyah. Vol. 1. 770 p.
- Al-Samarqandi A. (N.d.). *Tuhfat al-fuqaha'* [Gift to Theologians]. Beirut: Al-kutub al-'ilmiyyah, Vol. 3. 806 p.
- Ibn Majja (N.d.). *Sunan Ibn Majja* [Ibn Majja's Hadith Corpus]. Riyadh: Bait al-afkar al-dawliyyah. Vol. 1. 629 p.
- Al-Shafi'i M. (N.d.). *Al-umm* [The Basis]. Beirut: Al-ma'rifa. Vol. 3(6). 264 p.
- Sa'd Ibn Mansur. (1982). *Kitab al-sunan* [Book of Sunnah]. Mumbai: Al-salafiyyah, Vol.1/3. 388 p.
- Al-Bayhaqi A. (2003). *Al-sunan al-kubra* [The Big Corpus of Hadith]. Beirut: Al-kutub al-'ilmiyyah, Vol. 7. 806 p.
- Ibn Qudamah (1997). *Al-kafi'* [The Sufficient], Cairo: Hijr. Vol. 6. 632 p.
- Amin M. (Ibn 'Abidin) (1998). *Radd al-muhtar 'ala-l-durr al-muhtar* [Return of the Confused to the Exquisite Pearl (Commentaries of Ibn 'Abidin)]. Beirut: Ihya' al-turath al-'arabiyy. Vol. 8. 456 p.
- Laher Yusuf. (N.d.). *Al-Heelatun Naafi'ah* [Translation of Al-Heelatun Naajizah] (by Ashraf Ali Thanwi)]. 123 p.
- Al-Qasimi B. (N.d.). *Dirasat wa abhath haula qadaya fihiyyah mu'asyrah* [The Study and Research of Modern Theological Problems]. Beirut: Al-kutub al-'ilmiyyah. 160 p.
- At-Tamimi A. (2000). *Tashih suwar al-talaq al-madaniyy lil-muslimin fi bilad al-aqalliyat* [Confirmation of Divorce Types in Civil Court for Muslims in Countries of Minorities]. Mecca. 24 p.
- Taqi 'Usmani M. (2004) Faskh nikah al-muslimat min qibal al-marakiz al-islamiyyah fi bilad gair islamiyyah [Dissolution of the Marriage of Muslim Women at Islamic Centers in non-Muslim Countries]. *Majallat majma' al-fiqh al-islamiyy al-tabiiyy li-rabitat al-'alam al-islamiyy* [Journal of Islamic Fiqh Assembly Affiliated with Muslim World League], No. 19. 2004. Pp. 308–321.

*Al-Majalla* [The Codex]. Beirut: Ibn Hazm, 2004. Vol. 1. 593 p.

Ibn Nujaim (1985). *Gamz 'uyun al-basair sharh kitab al-ashbah wa-l-naza'ir* [Signs of Enlightened Eyes. Notes on the Book "Similar and Analogs"]. Beirut: Al-kutub al-'ilmiyyah. Vol. 2. 444 p.

Ibn Taymiyyah (2004). *Majmu' al-fatawa* [Collection of Fatwas]. Medina: Mujamma' al-malik Fahd li-l-tyba'a al-mushaf al-sharif. Vol. 29. 592 p.

Maulawi F. (2001) Al-su'al: Ma huwa hukm tatliq al-qadi gair al-muslim? [Question: "What is the Sharia Ruling on the Dissolution of a Marriage by a non-Muslim Judge?]. *Majallat al-majlis al-urubiyy lil-ifta' wa-l-buhuth*. 2001. Iss. 1. Pp. 54–64.

### *Theological Thought in Islam*

## ON THE SHARI'A LEGITIMACY OF DISSOLUTION OF RELIGIOUS MARRIAGE IN THE CIVIL COURT: A CASE OF WIFE INITIATIVE

**Abstract.** This research is devoted to the problem of application of secular laws in religious legal field on the example of dissolution of a religious marriage in civil court. In Russia the issues of regulation of family relations of Muslims are within the competence of religious organizations. However, if family life does not work out, then obtaining an official divorce, which would be legal, is possible only in a civil court. Going to civil court is often the only way for a married woman to obtain a divorce when traditional ways have been futile. This research is the first work in the Russian-speaking space on this problem and offers an option for solving family problems.

**Keywords:** Muslim marriage, Muslim divorce, traditional theology, modern theology, court.

### **Rufat S. AKHMETZHANOV**

member of the Ulema Council of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, imam-khatib of the Moscow Historical Mosque. (1–2, 28, Bolshaya Tatarskaya Str., Moscow, 115184, Russian Federation).  
Email: roufat@mail.ru



*КОМПАРАТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ  
И ДИАЛОГ КУЛЬТУР*





24.00.01 Теория и история культуры  
УДК 291  
DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-105-116



**Р. В. Псху**

Российский университет дружбы народов, г. Москва

## **К ВОПРОСУ О ПЕРЕВОДЧЕСКОЙ СТРАТЕГИИ АЛ-БИРУНИ: КРАТКО ОБ АРАБСКОМ ПЕРЕВОДЕ САНСКРИТСКОГО ТЕКСТА «ЙОГА- СУТР» ПАТАНДЖАЛИ<sup>1,2</sup>**

**ПСХУ Рузана Владимировна** —

д-р филос. наук, доц., проф. каф. истории философии  
ф-та гуманитарных и социальных наук  
Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама».  
Российский университет дружбы народов  
(117198, Россия, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6).  
E-mail: r.pskhu@mail.ru

**Аннотация.** Хорезмийский энциклопедист Абу Рейхан Мухаммад бен Ахмад ал-Бируни (973–1048) известностью уступает в мусульманском мире разве что Ибн Сине. Но о труде, перевод с арабского второй части которого публикуется ниже, — «Китаб Патанджали ал-Хинди» («Книга индийца Патанджали») — до сих мало кто знает даже среди специалистов. Перед нами — арабское изложение или переложение «Йога-сутр» Патанджали вместе

---

<sup>1</sup> Статья и перевод подготовлены в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075–15–2021–603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

<sup>2</sup> Публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

с разъясняющим комментарием (если основываться на нашем нынешнем знании текстовой традиции йога-даршаны, это может быть только «Вьяса-бхашья»). Текст датируют первой четвертью XI столетия, отправляясь, очевидно, от хронологии индийского похода Махмуда Газневийского, вместе с войском которого автор попал в Индию. Арабский текст Бируни настолько ориентирован на читателя, что практически лишен всякой «индийской» или научной специфики, которая, к слову сказать, часто в переводах является непреодолимым препятствием к восприятию исходного текста и его духовному воздействию на читателя. В немногочисленных исследованиях этого памятника можно встретить утверждение, что «Китаб Патанджали» ал-Бируни — это арабский *перевод* санскритского текста Патанджали, что абсолютно не соответствует действительности. Единственное, что можно отметить, так это формальное структурное соответствие парафраза ал-Бируни тексту Патанджали: текст содержит деление на четыре части, но при этом включает обширный пролог, которого нет в исходном тексте Патанджали. Ал-Бируни использует диалогический формат, в то время как текст Патанджали представляет собой набор сутр, афористических изречений, удобных для заучивания наизусть, но требующих для своего понимания развернутого комментария.

**Ключевые слова:** Бируни, перевод, йога, «Йога-сутра», Патанджали, «Китаб Патанджали ал-Хинди».

**Для цитирования:** Псху Р. В. К вопросу о переводческой стратегии ал-Бируни: кратко об арабском переводе санскритского текста «Йога-сутр» Патанджали // Ислам в современном мире. 2022; 1: 105–116;

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-105-116

Статья поступила в редакцию: 31.12.2021

Статья принята к публикации: 24.02.2022

**К**ак известно, переводческие стратегии бывают разные. Выбор той или иной стратегии перевода обусловлен множеством факторов, к которым относятся и тип текста (художественный, научный, философский, религиозный и пр.), и его функциональное назначение, и ориентация переводчика на автора/читателя, и исходная установка строгого следования оригинальному тексту (буквализм при переводе)/допустимости вольной адаптации исходного текста (парафраз) и многие другие. Об этом написано множество научных трудов<sup>1</sup>, к которым я отсылаю читателя, дабы сосредоточиться в этой

<sup>1</sup> В частности, см. такие лингвистические и философские труды, как: Бархударов Л. С. Язык и перевод: Вопросы общей и частной теории перевода. М.: Издательство ЛКИ, 2013; Бевз Н. В. Культура перевода философских текстов: типология, стратегия // Вісник ХНУ. 2011. № 973; Бибихин В. В. К проблеме определения сущности перевода // «Тетради переводчика». 1973. № 10. С. 3–14.

небольшой заметке на одном вопросе, связанном с арабским переводом ал-Бируни санскритского текста «Йога-сутр» Патанджали, а именно пояснении избранной им переводческой стратегии. О самом памятнике можно познакомиться по критическому изданию Марио Козах<sup>1</sup>, а также небольшой статье Р. В. Псху, содержащей также перевод пролога упомянутого памятника<sup>2</sup>.

Одна из наиболее изящных (и наиболее цитируемых в работах о переводе) формулировок стратегической переводческой дихотомии была дана в свое время Ф. Шлейермахером (1768–1834): «Либо переводчик оставляет в покое писателя и заставляет читателя двигаться к нему навстречу, либо оставляет в покое читателя, и тогда идти навстречу приходится писателю. Оба пути совершенно различны, следовать можно только одним из них, всячески избегая их смешения, в противном случае результат может оказаться плачевным: писатель и читатель могут вообще не встретиться»<sup>3</sup>. В этой связи интересно посмотреть, какой стратегии следует Бируни и почему. Исследуемый текст, датируемый первой четвертью XI столетия, представляет собой, по сути, арабский парафраз санскритского текста «Йога-сутр» Патанджали, в котором активно используется устная традиция комментирования сутр, с учетом комментария (бхашья) Вьясы (IV–V вв. н. э.) на него. В немногочисленных исследованиях (и упоминаниях) этого памятника можно встретить утверждение, что «Китаб Патанджали» ал-Бируни — это арабский *перевод* санскритского текста Патанджали, что абсолютно не соответствует действительности, в чем читатель может убедиться самостоятельно, сравнив предлагаемый фрагмент перевода, прилагаемый к данной статье, с соответствующим пассажем «Йога-сутр» Патанджали<sup>4</sup>. Единственное, что можно отметить,

[Электронный ресурс] // URL: [http://bibikhin.ru/k\\_probleme\\_opredeleniya\\_sushnosti\\_perevoda/](http://bibikhin.ru/k_probleme_opredeleniya_sushnosti_perevoda/); Гондек Х.-Д. О переводе философских текстов и о философских теориях перевода // Логос. 2011. № 5–6(84); Де Лоне М. Какая герменевтика требуется для перевода? // Логос. 2011. № 5–6(84); Комиссаров В. Н. Лингвистика перевода. М., 1980; Комиссаров В. Н. Общая теория перевода. Проблема переводоведения в освещении зарубежных ученых. М., 1999; Комиссаров В. Н. Современное переводоведение. М.: Р. Валент, 2011; Лысенко В. Г. О переводах санскритских философских текстов. [Электронный ресурс] // URL: <http://kogni.narod.ru/lyssenko.htm>; Рецкер Я. И. Теория перевода и переводческая практика. М.: Р. Валент, 2010; Рикёр П. Вызов и счастье перевода // Логос. 2011. № 5–6(84). С. 148–153; Смирнов А. В. Как возможен перевод? Язык, мышление и логика смысла // Философия и этика: сборник научных трудов к 70-летию академика А. А. Гусейнова. М., 2009; Смирнов А. В. Философия перевод и перевод философии // Философский журнал. 2012. № 1(8). С. 40–58; Чуковский К. И. Высокое искусство. Принципы художественного перевода. СПб.: Авалон, Азбука классика, 2008; Якобсон Р. О лингвистических аспектах перевода // Вопросы теории перевода в зарубежной лингвистике. М.: Прогресс, 1978; Швейцгер А. Д. Теория перевода: Статус, проблемы, аспекты. М.: «Либроком», 2012; Автономова Н. С. О философском переводе // Вопросы философии. 2006. № 2; Псху Р. В. Перевод восточных философских текстов. М.: РУДН, 2017, и др.

<sup>1</sup> *Abū Rayhān al-Bīrūnī. The Yoga Sūtras of Patañjali*. Edited and translated by Mario Kozah. Volume editors Kevin van Bladel and Shawkat M. Toorawa. New York: New York University Press, 2020.

<sup>2</sup> Псху Р. В. О Китаб Патанджали ал-Бируни / вступ.. ст., пер. с араб. и примеч. Р. В. Псху // Ислам в современном мире. 2021. Т. 17. № 2.

<sup>3</sup> Куренной В. Как сделать наши переводы ясными // Логос, 2005. № 2(47). С. 74.

<sup>4</sup> Классическая йога. Йога-сутры Патанджали / пер. с санскр. Е. П. Островской и В. И. Рудого. М.: Наука, 1992.

так это формальное структурное соответствие парафразы ал-Бируни тексту Патанджали: текст содержит деление на четыре части, но при этом включает обширный пролог, которого нет в исходном тексте Патанджали. Ал-Бируни использует диалогический формат, в то время как текст Патанджали представляет собой набор сутр, афористических изречений, удобных для заучивания наизусть, но требующих для своего понимания развернутого комментария. Следует отметить использование ал-Бируни в своем «перевод» арабской философской терминологии, что свидетельствует о его стремлении адаптировать исходный чужеродный текст для своих единоверцев, руководствуясь функциональным назначением текста как практического руководства на пути духовного освобождения от страдания и тягот жизни.

В первой части «Книги Патанджали», соответствующей первой главе «Йога-сутр» (*samādhipāda*), излагается проблема взаимодействия души и тела, способы достижения концентрации ума (санскр. *citta*, *manas*, араб. *калб*) и описаны три пути йогической аскезы (действие (*abhyāsa*), бесстрашие ума (*vairāgya*) и почитание (*praṇidhāna*)), которые полностью соответствуют изложенным в «Бхагавадгите» трем путям освобождения: карма-йоге (*karma-yoga*), джняна-йоге (*jñāna-yoga*) и бхакти-йоге (*bhakti-yoga*). Также дается анализ пяти способностей души, после чего начинается обсуждение этих трех методов духовного совершенствования.

Во второй части «Книги Патанджали», соответствующей второй главе «Йога-сутр» (*sādhanapāda*), излагается процесс освобождения, с основными этапами которого читатель может познакомиться по переводу, предлагаемому ниже.

Арабский текст Бируни настолько ориентирован на читателя, что практически лишен всякой «индийской» или научной специфики, которая, к слову сказать, часто в переводах является непреодолимым препятствием к восприятию исходного текста и его духовному воздействию на читателя. В этой связи небезынтересно отметить, что в статье Ф. Розенталя «О некоторых эпистемологических и методологических предпосылках ал-Бируни»<sup>1</sup> автор выдвигает идею о том, что эпистемологические идеи ал-Бируни во многом подверглись сильному влиянию йогического учения Патанджали, что уже в свою очередь говорит как минимум о том, что Бируни расставляет приоритеты определенным образом: в первую очередь перевод текста должен «работать» как и оригинал, а уж в последнюю очередь — перевод должен точно воспроизводить исходный текст. И как показывает перевод ал-Бируни, последнее вполне можно и проигнорировать.

<sup>1</sup> Rosenthal F. On Some Epistemological and Methodological Presuppositions of al-Bīrūnī // In *Beyrūnī'ye Armağan*, edited by A. Sayılı. Ankara: Türk tarih kurumu basimevi, 1974.

# Бирӯни

## Книга Патанджали<sup>1</sup>

### Часть вторая

*Спрашивающий:* — Каков путь к искомой ступени для того, кто до сих пор не достиг ее, и каким образом [можно] вернуться к ней тому, кто отпал от нее по причине прегрешения [, совершенного] на этом [уровне].

*Отвечающий:* — Если бы ум (*калб*) совершившего прегрешение не был бы пресыщен, то он не отпал бы от того блаженства, которого он [уже] достиг. Что же касается пути достижения ее ревностным [адептом] и возвращения к ней прегрешившего, то [это] постоянное поклонение и утруждение тела наряду с воздаянием и добрыми делами [, достигаемыми] посредством поста, молитвы, восхвалений, рецитаций и всем тем, что имеет своей [высшей] целью сущность Всевышнего Бога и посредством чего приближается к Нему.

*Спрашивающий:* — Что же обретает человек утруждением себя, аскетизмом и крайним воздержанием?

*Отвечающий:* — Душа его бережется от возмущения, сердце (*калб*) его обретает покой и мир по причине ослабления тягот.

*Вопрошающий:* — А каковы эти тяготы, которые мучают сердце (*калб*)?

*Отвечающий:* — [Это] — неведение, мнение, желание, враждебность и привязанности. Из них величайшим [препятствием является] неведение, которое есть корень и основание всех остальных. Все они или большая часть их [приводят к] гибели человека; [ибо] человек ими обольщен и в них пребывает. Однако в аскете, отрешившись от мира, они обладают силой, не проявляющейся в действии, подобно зернам в амбаре, которые не растут, но имеют в себе растение в скрытой [форме], или как растоптанная лягушка [, находящаяся] вне воды, которая не выживет на земле, даже если она [все еще] жива. Практикующий аскет ослабляет их до тех пор, пока они не ослабеют, не зачахнут и не исчезнут полностью. В том же, кто не практикует аскезу, они проявляются во всей своей мощи и полноте. Если ему удалось погасить одну из них и ослабить ее, то ее место тут же занимает другая и возрастает с большей силой и вредом, и [, таким образом,] нет пользы для него от устранения одной [тяготы].

*Спрашивающий:* — Каковы представления об этих силах, которые отягощают сердце и портят человека?

<sup>1</sup> Перевод Пролога с арабского языка сделан Р. В. Псху с издания: *Abū Rayhān al-Bīrūnī. The Yoga Sūtras of Patañjali*. Edited and translated by Mario Kozah. Volume editors Kevin van Bladel and Shawkat M. Toorawa. New York: New York University Press. 2020.

**Отвечающий:** — Что касается неведения, то оно воображает нечто, что противоположно реальности и видит грязное чистым, наслаждение добром, бедность удобством, бренное земное тело вечным, [полагая, что] оно и есть человек, не ведая, что [человек есть] душа.

Что касается мнения, то оно уподобляет вещи друг другу таким образом, что уже не видит различия между ними. И по причине этого сходства они представляются ему одной вещью подобно тому, как воплощенный интеллект (*'акил*) и простой интеллект (*ал-'акл ал-басит*), если рассматривать их [с точки зрения] бытия (*вуджуд*), [представляются] одним и тем же, а также подобно оптическому свету, если не отличать его от света солнца или света светильника, [будут представляться] одним и тем же светом.

Что касается желания, то [оно представляет собой] страстное стремление к мирскому счастью и озабоченность услаждением чувств, к примеру, [запахом] роз или сандала, жеванием бетеля после приема пищи для удовольствия и аппетита.

Что касается враждебности, то она [связана с тем], что возникает по причине страдания и боли [в] теле или печали и скорби [в] душе. И это приводит к отвращению и появлению враждебности посредством их подавления для отсечения их причин.

Что касается привязанностей, то [они] — результат [следования] желаниям и иного, а также излишество в них, как, например, сильное увлечение женщинами. [Любитель женщин] не добьется их, если не будет дарить им при встрече подарки, не будет чистоплотным и использовать духи [, находясь] поблизости от них, если не будет [воодушевлять и] подбадривать их к заигрыванию и угождать им [всеми] иными [способами], чтобы добиться их [расположения и] любви. Также примером результата ненавистных предметов [будет] ожидаемая смерть, если мысль озаботилась ее видами.

Все это, когда имеет силу и овладевает умом (*калб*), препятствует ему стремиться должным образом и обрести покой от [всякой] тяготы. Если же они ослабеют от практики аскезы, воздержания и дисциплинированности, как мы упоминали, то станут подобными обжаренному зерну, которое не дает всхода, [будучи посаженным] в землю, или жареным лягушкам, которых не оживит погружение в воду. [И тогда] их пагубное и зловерное воздействие прекращается [и перестает] проявляться. Они рассеиваются [так, как] рассеиваются простейшие [оболочки] тела (*баса'ит ал-бадан*) при возвращении к своим первоформам (*куллийат*).

**Спрашивающий:** — Какова причина того, что эти пять грубых сил, как упоминалось выше, ослабевают, рассеиваются и устраняются?

**Отвечающий:** — Стремление к освобождению. До тех пор пока эти [силы] захватывают душу и подавляют ее, она не свободна от обретения

от возмездия и награды...<sup>1</sup> включая вознаграждение через компенсацию и возмещение. И если в том мире они воображаемы, то в мире этом они ощущаемы и известны, как в случае с Нандикешварой [который], когда приумножил жертвы Махадеве, величайшему [из] ангелов, [тем самым] заслужил рай, был перенесен туда в своей телесной оболочке и стал ангелом. [Или], к примеру, [в случае с] Индрой, предводителем ангелов, который прелюбодействовал с женой брахмана Нахуши, был проклят и из ангела был превращен в змею. Таким образом, и душа до тех пор, пока подвержена воздаянию, заслуженному ею, несомненно, будет связана им и не достигнет [окончательного] освобождения от связывающих ее пут.

*Спрашивающий:* — Есть ли иная причина этой связанности и каким образом в нем находится вознаграждение?

*Отвечающий:* — Неведение поистине препятствует освобождению, все остальное<sup>2</sup> [исходит] от него; даже если это причины привязанности, корень их — неведение; оно — источник их и начало; нет иной причины связанности, кроме него. Душа [находящаяся под воздействием неведения и производных от него причин,] подобна рису в шелухе. До тех пор пока [рис] остается в [шелухе], он способен расти и созревать, постоянно перерождаясь и давая [новый] урожай. Но когда он освобождается от шелухи, эта [цепочка] событий прерывается и [рис] обречен на пребывание в неизменном состоянии. Что же касается воздаяния, то оно варьируется в различных видах существ в зависимости от продолжительности их жизни, краткости или длительности, а также благосостояния, стесненности или изобилия.

*Спрашивающий:* — Каково [будет] состояние души, когда она пребывает [в положении] между [поступками, заслуживающими] вознаграждения, и проступками, будучи заключенной в темницу перерождений для [соответствующих] вознаграждения или наказания.

*Отвечающий:* — Она колеблется между благоденствием и несчастьем в зависимости от того, что она совершила, испытывая [при этом] мучение либо удовольствие.

*Спрашивающий:* — Равны ли в этом все души, запутавшиеся [в сансаре], или их состояние различно?

*Отвечающий:* — Возвышенная душа характеризуется [тем, что испытывает] только несчастье и страдание, поскольку мирское благополучие [означает] загробное страдание, поскольку оно в действительности практически не достигается кроме как каким-либо грехом, а поскольку познающий ('алим) познал [изменчивую] сущность добра и зла, то для него благоденствие в воздаянии оборачивается несчастьем.

<sup>1</sup> Манускрипт поврежден.

<sup>2</sup> Имеется в виду: остальные причины связанности. — *Примеч. пер.*

**Спрашивающий:** — Что же он должен делать в этом случае?

**Отвечающий:** — Он должен избегать того, что приводит к привязанности, и совершенствоваться асану (*макам*).

**Вопрошающий:** — Что это?

**Отвечающий:** — Если познающий не разорвет [свою привязанность] к познаваемым [им] объектам, то он не достигнет освобождения [именно] по причине [существования] этой привязанности, которая существует между ним и этими [объектами]. В действительности же эта привязанность [проистекает] исключительно из определенного неведения, [которое препятствует тому, чтобы] он разорвал [свою привязанность] к ним.

**Вопрошающий:** — Как это [понимать]?

**Отвечающий:** — Во всяком познаваемом объекте [познающий] стремится познать его [составные] пять элементов, под которыми я имею в виду землю, воду, огонь, ветер и небо, а также его качественную [природу]: [является ли] он из разряда чистого добра или разряда чистого зла, либо [же] смешанного — из того и другого типа. Такое знание достигается посредством чувств, но чувственное [восприятие] не является подлинным, в силу наличия в нем погрешности, а то, что не является подлинной реальностью, не может быть познано как истина, а то, что [в свою очередь] лишено истины, покрыто неведением.

**Вопрошающий:** — Чем отличается род познаваемого?

**Отвечающий:** — Если это знание, то оно [относится] к роду чистого добра. Если это действие, то оно [относится] к роду смешанного среднего. Если все остальное, то оно [относится] к роду чистого зла.

**Вопрошающий:** — Какова причина, которая обуславливает связь между познающим и познаваемым?

**Отвечающий:** — Знающий, не [обладающий] объектом познания, является по сути своей знающим потенциально: он начинает действовать только при [наличии] познаваемого объекта. Познаваемый объект [существует] ради него, и это обуславливает связь между ними.

**Вопрошающий:** — Если знающий таков посредством объекта познания, как он может пребывать в местопребывании освобождения, в котором нет объектов познания?

**Отвечающий:** — Знающий посредством познаваемого становится [таковым] в месте связанности, далеким от истинной реализации (*тахкик*). Знание в нем становится подобным воображению, добытое уловками и старанием, ибо познанное в нем сокрыто завесой и тайной. В то время как в местонахождении освобождения покрывала снимаются, завесы раскрываются, а препятствия устраняются — сущность [познающего в таком состоянии] есть не что иное, как чистое знание.

**Вопрошающий:** — Каким образом достигается отделение вместо соединения?

**Отвечающий:** — До тех пор, пока нечто познаваемое остается неизведанным, желание познать его увеличивается [и растет], пока оно не будет познано, и тогда это желание стихает. Объектам чувственного познания не присуща непоколебимая [устойчивость] реальности, которая [свойственна] умопостигаемым объектам. Когда это достоверно известно без [всякого] сомнения, проявляется тщетность связанности и познающий отделяется от познаваемых объектов, он уединяется и полностью освобождается [от всего лишнего]. Это и есть смысл спасения.

**Вопрошающий:** — Что же достигает познающий, когда он уединяется и полностью освобождается [от всего лишнего]?

**Отвечающий:** — Он достигает семь вещей. Три из них [относятся] к душе. Это сохранность от приближения грехов, обнаружение [...] это [...] <sup>1</sup>. Четыре из них [относятся] к телу: представление наслаждения мукой, [понимание того,] что природа (*мадда*) наслаждения — неведение, что понимание этого обуславливает знание противоположных этому причин, и что результатом этого [является] отдаление этих причин посредством действия.

**Вопрошающий:** — С помощью чего достигаются эти семь вещей?

**Отвечающий:** — Посредством качеств, которые делают познающего непорочным и святым.

**Вопрошающий:** — Каковы они и сколько их?

**Отвечающий:** — Таковых качеств восемь. Первым из них [является] в целом отказ от зла, в частности отказ от причинения вреда всем живым существам, избегание зла, насилия, прелюбодеяния, безусловное уклонение от всякого смешения с миром, [не делая] исключения времени и месту. [При этом дело] не ограничивается отказом от действия: [не следует] отдавать приказ о том [что так или иначе связано с вышеперечисленным], благожелательствовать тому, кто совершает это. Виды зла, хотя и многочисленны по причине количества, форм, качества мотивов [побуждающих к нему], проистекают из жадности, гнева и неведения. Далее их формы различаются неумеренностью и нерадивостью в [диапазоне] этих двух крайностей и [возможных] градаций. В том случае, если вещи познаны через свои противоположности, далее стало известно, что тот, кто совершил убийство, по неведению причинил страдание и муку убиенному, не опасается, что его возмездие так же, как его действие, будет включать неведение и причинение страданий. Если же дело обстоит так, уклоняющийся от убийства вознаграждается противоположными [неведению и причинению страданий] вещами. Ничто ему не враждебно, чтобы причинять ему

<sup>1</sup> В арабском тексте пропуск. Английский перевод восстановил смысл следующим образом: «... устранение причин страдания, приводящее в третьему аспекту, каковое представляет собой полное прекращение всякой активности». *Abū Rayhān al- Birūnī. The Yoga Sūtras of Patañjali. P. 35.*

страдание, да и как оно будет ему враждебно, когда для него обе противоположности одинаковы и он видит их обе одинаково и [относится] к ним одинаково. Он не судил бы в пользу змеи против хорька, ни в пользу хорька против змеи; что касается лжи, то что [может быть] отвратительнее по [самой] своей сути; тот же, кто находит прекрасным искренность и предпочитает ее, вознаграждается на самых почетных степенях рая; тот, кто хранит душу свою от демона насилия и низости воровства, тому дается возможность воочию видеть сокровища как на земле, так и под землей; тот, кто не осквернил [свою душу] скверной прелюбодеяния, обретает возможность совершать удивительные действия, в душе его схвачены [все] времена и места; тот, кто отмежевается от мира и не общается с ним, обретает знание о своем прошлом [рождении], [которое было] до обретения этого воплощения — он узнает, в каком [состоянии] была [его душа] и где он был.

[...].

### Литература

Куренной В. Как сделать наши переводы ясными // Логос. 2005. № 2(47). С. 72–82.

Классическая йога. Йога-сутры Патанджали / пер. с санскр. Е. П. Островской и В. И. Рудого. М.: Наука, 1992. 260 с.

Псху Р. В. О Китаб Патанджали ал-Бируни. Вступительная статья к переводу // Ислам в современном мире. 2021. Т 17. № 2.

Rosenthal F. On Some Epistemological and Methodological Presuppositions of al-Bīrūnī // In Beyrūnī'ye Armağan, edited by A. Sayili. Ankara: Türk tarih kurumu basimevi, 1974. Pp. 145–167.

Abū Rayḥān al-Bīrūnī. The Yoga Sutras of Patañjali. Edited and translated by Mario Kozah. Volume editors Kevin van Bladel and Shawkat M. Toorawa. New York: New York University Press, 2020. 158 p.

### References

Van Bladel K., Toorawa S. M. (Ed.) (2020). *Abū Rayḥān al-Bīrūnī. The Yoga Sutras of Patañjali*. New York: New York University Press. 2020. 158 p.

Ostrovskaya E. P., Rudoy V. I. (Ed.) (1992). *Klassicheskaya joga. Joga-sutry Patandzhali* [Classical Yoga. Yoga Sutras of Patanjali]. Moscow: Nauka. 260 p.

Kurennoy V. A. (2005). *Kak sdelat' nashi perevody yasnymi* [How to Make Our Translations Clear]. *Logos*. 2005. Iss. 2 (47). Pp. 72–82.

---

Pskhu R. V. (2021). On Kitab Patanjali al-Biruni (introduction to the translation). *Islam v sovremennom mire*. 2021. Vol. 17. No. 2. Pp. 77–81.

Rosenthal F. (1974). On Some Epistemological and Methodological Pre-suppositions of al-Bīrūnī. *Beyrunî'ye Armağan*. Ankara: Türk tarih kurumu basimevi. Pp. 145–167.

## ON AL-BĪRŪNĪ'S TRANSLATION STRATEGY: ON THE ARABIC TRANSLATION OF THE SANSKRIT TEXT OF THE YOGA-SŪTRAS BY PATAÑJALI

**Abstract:** The Khorezm encyclopedist Abū Reyhān Muhammad bin Ahmad al-Bīrūnī (973–1048) is one of the most famous thinkers and scholars in the Muslim world. But only few people still know on his Arabic translation from Sanskrit of the second part of which is published below — “*Kitāb Bātanjali al-Hindī*” (“The Book of the Hindu Patanjali”). Before us is an Arabic exposition or transcription of “*Yoga-Sūtras*” of Patañjali, along with an explanatory commentary. The text is dated to the first quarter of the XI century, starting, obviously, from the chronology of the Indian campaign of Mahmud of Ghazni, with whose army the author came to India. The Arabic text of Bīrūnī is so reader-oriented that it is practically devoid of any “Indian” or scientific specifics, which, by the way, is often an insurmountable obstacle in translations to the perception of the source text and its spiritual impact on the reader. In the few studies of this text, one can find the statement that “*Kitāb Bātanjali*” by al-Bīrūnī is an Arabic translation of the Sanskrit text of Patañjali, which is absolutely not true. The only thing that can be noted is the formal structural correspondence of al-Bīrūnī’s paraphrase to Patañjali text: the text contains a division into four parts, but at the same time includes an extensive prologue, which is not in original Patañjali’s text. Al-Bīrūnī uses a dialogical format, while Patañjali text is a set of sūtras, aphoristic sayings that are convenient for memorizing by heart, but require a detailed commentary for their understanding.

**Keywords:** Bīrūnī, Translation, Yoga, Yoga-sūtra, Patañjali, *Kitāb Bātanjali al-Hindī*.

**Ruzana V. PSKHU,**

D. Sci. (Philos.), prof. of the Department of History of Philosophy,  
Faculty of Humanities and Social Sciences,  
Purushottama Research Centre,  
Peoples’ Friendship University of Russian Federation  
(6, Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117198, Russian Federation).  
E-mail: r.pskhu@mail.ru



*ИСЛАМ В РОССИИ И СНГ*





????? Теология

УДК 297.17 / 304.44

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-119-132



**В. А. Ахмадуллин**

Финансовый университет

при Правительстве Российской Федерации, г. Москва,  
Болгарская исламская академия, г. Болгар

## **НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ЗАРУБЕЖНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ГОСУДАРСТВЕННО- МУСУЛЬМАНСКИХ ОТНОШЕНИЙ В СССР**

**АХМАДУЛЛИН Вячеслав Абдулович** —

д-р ист. наук, доц., проф.

Финансовый университет

при Правительстве Российской Федерации

(125993, Россия, Москва, Ленинградский просп., д. 49);

ст. науч. сотр.

Болгарская исламская академия

(422840, Россия, Республика Татарстан, г. Болгар, ул. Кул Гали, д. 1а).

**Аннотация:** Анализ трудов зарубежных авторов по проблеме государственно-мусульманских отношений в Советском государстве показал возможность классификации этих трудов по различным основаниям. В настоящей статье обозначены некоторые варианты авторской классификации работ зарубежных исследователей, которые занимались изучением государственно-мусульманских отношений в Советском Союзе не только в период существования государства, но и после его распада. Вместе с тем предпринятый нами анализ показал, что в трудах значительного количества зарубежных ученых, исследующих государственно-мусульманские отношения в Советском государстве, содержится ряд разного рода ошибок и неточностей, как то: подмена понятий, отсутствие проверенной источниковой базы, выводы, однобоко характеризующие религиозную политику Советского государства в целом и государственно-исламские отношения в частности. При этом,

несмотря на распад СССР, среди ученых разных зарубежных стран не ослабевают интерес к истории государственно-мусульманских отношений советского периода. Наиболее яркие из произведений, изданных в последние годы зарубежными авторами, проанализированы в статье, наряду с работами, опубликованными еще в годы существования СССР.

**Ключевые слова:** Советский Союз, Россия, исламоведение, Беннигсен, ДиУис, Мотадель, Кейн.

**Для цитирования:** Ахмадуллин В. А. Некоторые аспекты зарубежной историографии государственно-мусульманских отношений в СССР // Ислам в современном мире. 2022; 1: 119–132;

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-119-132

Статья поступила в редакцию: 04.01.2022

Статья принята к публикации: 08.03.2022

**А**нализ трудов современных зарубежных авторов по проблеме государственно-мусульманских отношений в СССР подтверждает непрекращающийся интерес к истории этих отношений в самых разных их аспектах. Изучение таких работ показывает, что их можно классифицировать по нескольким основаниям. Одним из таких оснований является, например, географический принцип, который позволяет поделить труды на те, которые принадлежат специалистам из стран постсоветского пространства, и стран дальнего зарубежья.

Из значительного комплекса зарубежной литературы, посвященной государственно-мусульманским отношениям в СССР, особый интерес представляют труды авторов дальнего зарубежья, которые рассматривают такие аспекты этих отношений, как взаимодействие властей и духовных управлений мусульман (ДУМ) по вопросам хаджжа, открытия мечетей, обучения советских мусульман в зарубежных исламских заведениях и в медресе на территории СССР; издание мусульманской литературы; привлечение мусульман к решению задач внутренней и внешней политики<sup>1</sup>. Большинство зарубежных авторов, изучав-

---

<sup>1</sup> Kolarz W. Islam in the Soviet Union. 1917–1960. Karachi; Dacca, 1960; Kolarz W. Religion in the Soviet Union. London; New York, 1961; Bennigsen A., Lemercier-Quelquejey Ch. Islam in the Soviet Union / with an introduction by Geoffrey E. Wheeler. London, 1967; Bennigsen A., Lemercier-Quelquejey Ch. Muslim Religious Conservatism and Dissent in the USSR // Religion in Communist Lands. 1978. Vol. 6. No. Pp. 153–161; Bennigsen A., Wimbush S. Muslim national communism in the Soviet Union: a revolutionary strategy for the colonial world. Chicago; London, 1979; Bennigsen A., Lemercier-Quelquejey Ch. "Official" Islam in the Soviet Union // Religion in Communist Lands. 1979. Vol. 7. No. 3. Pp. 148–159; Bennigsen A., Lemercier-Quelquejey Ch. Les musulmans oubliés: L'islamisme URSS aujourd'hui. Paris, 1981; Bennigsen A. The Islamic threat to the Soviet state. London, Canberra, 1983; Bennigsen A., Wimbush S. Muslims of the Soviet Empire: a guide. Bloomington, 1986; Akiner S. Islamic peoples of the Soviet Union: (With an app. on the non-Muslim Turkic peoples of the Sov. Union). London, 1983; Bennigsen A., Wimbush S. Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union. Berkeley,

ших эти вопросы еще до распада СССР, авторитетный исследователь Д. ДиУис (США) справедливо причислил к группе ученых, занимающихся «советологическим исламоведением»<sup>1</sup>. Их работы имели не только научный, но и прикладной характер. Весьма вероятно, что в годы холодной войны часть зарубежных аналитиков сотрудничала со спецслужбами своих государств. Несмотря на ошибки в значительной части этих работ, например, подмену понятий (представление религиозного как национального), многие из них содержат важные данные и аналитику, заслуживающую внимания современных ученых.

Одним из самых издаваемых и ярких представителей «советологического исламоведения» является А. Беннигсен и его соавторы. Но, несмотря на высокую осведомленность о процессах развития государственно-мусульманских отношений в СССР, в их работах также имеются ошибки. Так, в книге «Islam in the Soviet Union» авторы отмечают, что медресе Мир-и Араб (Бухара) было открыто в 1952 г., а в статье «"Official" Islam in the Soviet Union»<sup>2</sup>, вышедшей через 12 лет, они утверждают, что это произошло в 1945 г. Но, как показывает анализ архивных документов и литературы, медресе Мир-и Араб было открыто в 1946 г., а 10 октября 1945 г. Совет народных комиссаров (СНК) СССР лишь вынес распоряжение № 14808-р об открытии медресе Баракхан (Ташкент) и Мир-и Араб; на основании этого документа СНК УзССР 29 ноября принял постановление № 1879–212с «О разрешении Духовному управлению Средней Азии и Казахстана открыть два духовных училища»<sup>3</sup>. Также А. Беннигсен и Ш. Лемерсье-Келькеже утверждают, что с 1920-х гг. мусульманам СССР запретили выезд в хаджж, в 1945 г. запрет был снят и затем каждый год двадцать или тридцать паломников, возможно, пятьсот мусульман, отобранных ДУМ, совершали хаджж<sup>4</sup>.

В ходе исследования мы выяснили: в СССР выезд в хаджж запретили на рубеже 1920-х — 1930-х гг. (среди специалистов нет единого мнения о точной дате запрета); его сняли в 1944 г.; в 1946–1952 гг. группы из СССР в хаджж не выезжали; ДУМ лишь предлагали кандидатов,

---

1985; *Bennigsen A., Wimbush S. Muslims of the Soviet empire: a guide.* Bloomington, 1986; *Bennigsen A. Soviet strategy and Islam.* New York, 1989; *Critchlow J. Islam in Soviet Central Asia: Renaissance or Revolution? // Religion in Communist Lands.* 1990. Vol. 18. No. 3. P. 196–211; *Cultural change and continuity in Central Asia / Ed. by Shirin Akiner.* London; New York, 1991, и др.

<sup>1</sup> *DeWeese D. Islam and the legacy of Sovietology: a review essay on Yaacov Roi's Islam in the Soviet Union // Journal of Islamic Studies.* Oxford, Centre for Islamic Studies. 2002. Vol. 13. No. 3. P. 298.

<sup>2</sup> *Bennigsen A., Lemerçier-Quelquejey Ch. Islam in the Soviet Union; with an introduction by Geoffrey E. Wheeler.* Trans. from the French by Geoffrey E. Wheeler and Hubert Evans. London, 1967; *Bennigsen A., Lemerçier-Quelquejey Ch. "Official" Islam in the Soviet Union // Religion in Communist Lands.* 1979. Vol. 7. No. 3. P. 153.

<sup>3</sup> ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 10. Л. 75–77; Д. 21. Л. 68, 103; Д. 34. Л. 243–245; Д. 47. Л. 104; Д. 73. Л. 2; Д. 963. Л. 210, 248, 262, 268; Д. 966. Л. 170, 208; Д. 1356. Л. 12; Оп. 4. Д. 1. Л. 15; Д. 19. Л. 363–364; Д. 73. Л. 5; *Ислам и Советское государство (1944–1990): сборник документов.* Вып. 3. / сост., авт. предисл. и примеч. Д. Ю. Арапов. М., 2011. С. 66–67.

<sup>4</sup> *Bennigsen A., Lemerçier-Quelquejey Ch. Islam in the Soviet Union.* P. 178.

а их судьбу решали власти; в 1944–1965 гг. в хаджже побывали 256 граждан СССР, в эти годы не было ни одной группы в 30 человек. Не вполне понятна причина, по которой эти авторы не смогли дать справку по количеству паломников из СССР, составленную соответствующими организациями Саудовской Аравии, которым, в отличие от властей СССР, скрывать правду было не нужно.

А. Беннигсен и Ш. Лемерсье-Кельеже справедливо отмечали, что советские источники об исламе в СССР малоинформативны<sup>1</sup>. Тем не менее они показали деятельность не только ДУМ, но и ряда мусульманских общин, официально не зарегистрированных органами власти, и сделали справедливый вывод о неспособности всех ДУМ удовлетворить религиозные запросы мусульман СССР.

А. Беннигсен и С. Уимбуш проанализировали деятельность суфийских братств в СССР и разделили ислам в СССР на два уровня. Первый — официальный, представленный ДУМ и подчиненными им общинами. Второй — неофициальный, представленный главным образом подпольными суфийскими братствами. По мнению авторов, первый уровень не имел существенного влияния на жизнь мусульман СССР и целиком зависел от властей, а второй был опасен для советского режима, так как, несмотря на его жесткую политику, суфийские организации имели авторитет в массах. Авторы показали структуру этих организаций и их деятельность: посещение зийаратов, выполнение зикра и т. д.<sup>2</sup>

Нельзя полностью согласиться с их выводами, так как анализ архивных документов показывает, что, несмотря на все особенности положения, ДУМ обладали сильным влиянием на массы. К тому же во многих вопросах эти структуры имели мощную поддержку со стороны органов власти и общественных организаций СССР. В пользу нашего вывода говорит и тот факт, что на территории СССР суфийские братства не призывали к демонтажу Советского Союза даже в 1991 г.

Мы согласны с выводом современного исследователя Х. Ш. Абдурасуловой (Узбекистан), что труды А. Беннигсена заложили теоретическую основу для развития «советологического исламоведения» на Западе. При этом они были заведомо нацелены на дискредитацию идеологического врага — СССР, что просматривается в трактовке исторических процессов по заранее заданным клише. Х. Ш. Абдурасулова отмечает, что эта особенность критиковалась исследователем К. К. Шадиевым в диссертации «Критика концепций буржуазной советологии о положении ислама в республиках Средней Азии (по материалам англоязычной

<sup>1</sup> Bennigsen A., Lemercier-Quellejeay Ch. Islam in the Soviet Union. P. 172.

<sup>2</sup> Bennigsen A., Wimbush S. Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union. Berkeley, 1985; Bennigsen A., Wimbush S. Muslims of the Soviet empire: a guide. Bloomington, 1986.

литературы)», защищенной в Ташкенте в 1987 г., и востоковедом Ю. Брегелем. Последний писал, что труды А. Беннигсена и С. Уимбуша имели скорее политический характер, нежели исторический, их изучение суфизма в СССР было основано преимущественно на советской антирелигиозной литературе. Ученик Ю. Брегеля — исламовед Д. ДиУис отмечал, что из-за недостатка информации подход А. Беннигсена изобилует методологическими ошибками и оказал пагубное влияние на изучение ислама в советской среде, так как его подходы и выводы привели к подражанию, но не к серьезной дискуссии<sup>1</sup>.

Часть работ А. Беннигсена, изданных на русском языке во Франции и России<sup>2</sup>, также содержат фактические ошибки. В целом они повторяют те, что содержатся в англоязычном труде *Bennigsen A., Lemercier-Quelquejau Ch. Islam in the Soviet Union*, о чем мы уже писали (см. выше) Несмотря на указанные недостатки, мы согласны с выводами А. Беннигсена: «Мусульманские народы России, несмотря на все превратности, через которые прошла эта страна, всегда оставались членами Дар ал-Ислам», а также, что Советское государство пыталось «вдвойне изолировать мусульман СССР: от их единоверцев за рубежом и национального прошлого». По мнению А. Беннигсена, такая политика была самой оригинальной стороной советской стратегии<sup>3</sup>.

В связи с жестким давлением ряда структур Советского государства на отечественных мусульман и их общины нам представляется во многом справедливым вывод ряда ученых, например, Т. Светоховского (США), о расцвете в СССР духа такиййа<sup>4</sup>.

Большой интерес вызывает книга исследователя Ш. Акинер<sup>5</sup>. Она проделала большую работу по сбору ценного статистического материала, но ей не удалось избежать некоторых ошибок. Например, Ш. Акинер утверждает, что обучение в Мир-и Араб продолжалось 7 лет и к нему допускались только отслужившие в армии<sup>6</sup>. Но в нашем исследовании показано, что с 1946 г., то есть с фактического восстановления обучения в этом медресе, учебный процесс был рассчитан на 9 лет, а неотслуживших студентов медресе призывали в армию<sup>7</sup>. Также Ш. Акинер

<sup>1</sup> Абдурасулова Х.И. Ислам и религиозная политика в Узбекистане в 1940–1980 годы: анализ англо-американской историографии: дис. ... канд. ист. наук. Ташкент, 2011. С. 51–52.

<sup>2</sup> См., например: Беннигсен А. А. Мусульмане в СССР. Париж, 1983. С. 35, 70; *Его же*. Мусульмане в СССР. Казань, 1999. С. 10, 21–22.

<sup>3</sup> Беннигсен А. А. Мусульмане в СССР. Париж, 1983; *Его же*. Мусульмане в СССР. Казань, 1999. С. 10, 21–22.

<sup>4</sup> Светоховский Т. Ислам и национальное самосознание на пограничных территориях: Азербайджан // Религия и политика на Кавказе: материалы международной конференции / ред. А. Искандарян. Ереван, 2004. С. 17.

<sup>5</sup> Akiner S. Islamic peoples of the Soviet Union. London, 1983.

<sup>6</sup> Akiner S. Islamic peoples of the Soviet Union. P. 37.

<sup>7</sup> ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 61. Л. 121; Д. 63. Л. 80–81; Д. 67. Л. 59; Д. 68. Л. 190; Д. 73. Л. 2; Д. 81. Л. 12–13, 21–22, 82–83, 98–99, 124–125, 132–133; Д. 83. Л. 122, 136, 236; Д. 113. Л. 8; Д. 114. Л.

пишет, без ссылок на источники, что в Мир-и Араб обучалось 70 студентов<sup>1</sup>. Но анализ показывает, что это утверждение не соответствует документам Совета по делам религиозных культов при СМ СССР (СДРК), так как, например, в 1946–1965 гг. их количество в силу разных причин менялось<sup>2</sup>. Утверждение о том, что медресе Баракхан открыли в 1958 г. и закрыли, возможно, в начале 1960-х гг., верно лишь отчасти. В действительности, как показано в отчетных документах СДРК и САДУМ, оно работало с 1956 г. по 1961 г.<sup>3</sup>

Продолжателями традиций «советологического исламоведения» во многом являются и некоторые современные западные авторы. Так, некоторое время назад на Западе появилась восторженная рецензия на книгу *Мотадель Д.* «Ислам в политике нацистской Германии (1939–1945)», изданную на нескольких языках. В 2020 г. эту книгу представили и русскоязычному читателю<sup>4</sup>.

Уже с первых страниц у внимательного исследователя возникает ряд вопросов к ее автору, а также к научному редактору русского издания А. Захарову. Д. Мотадель, показывая солидность архивной базы, утверждает, что работал в архивах Москвы<sup>5</sup>. Но анализ его книги показывает, что в ней нет данных из этих архивов. Причем весь текст глав, посвященных государственно-мусульманским отношениям в СССР, имеет резко негативный посыл. На этом фоне автор демонстрирует небрежность в формулировках и непонимание реалий этих отношений. Например, размышляя о муфтии Г. З. Расулеве, он пишет: «Сразу после немецкого вторжения Габдрахман Расулев, назначенный Кремлем на пост муфтия Уфы...»<sup>6</sup>

В данной цитате мы обнаружили две ошибки.

Во-первых, не существовало должности муфтия Уфы. Г. З. Расулев был председателем и муфтием ЦДУМ, которое было расположено в Уфе.

Во-вторых, начало цитаты можно трактовать так, что Г. З. Расулев занял несуществующую должность сразу после 22 июня 1941 года. Но факт его нахождения во главе ЦДУМ с 1936 г. зафиксирован в документах за его подписью как председателя ЦДУМ, хранящихся в настоящее

---

72, 81; Д. 965. Л. 26, 170, 192; Д. 966. Л. 37, 44, 51–52, 113; Д. 967. Л. 101, 122, 142; Д. 1356. Л. 12–13; Оп. 4. Д. 1. Л. 20а.

<sup>1</sup> *Akiner S.* Islamic peoples of the Soviet Union: (With an app. on the non-Muslim Turkic peoples of the Sov. Union). London, 1983. P. 37.

<sup>2</sup> ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 61. Л. 54; Д. 68. Л. 104, 172; Д. 83. Л. 122, 136; Д. 965. Л. 26, 47; 170, 192; Д. 966. Л. 51; Д. 967. Л. 101; Д. 1356. Л. 12–13; Оп. 4. Д. 1. Л. 20а; РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 11. Л. 111–115; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 111. Л. 61.

<sup>3</sup> ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 83. Л. 234; Д. 132. Л. 31; Д. 963. Л. 286, 287; Д. 965. Л. 18, 48, 69 об.; Д. 985. Л. 120; Д. 1356. Л. 12–13; Оп. 4. Д. 73. Л. 11.

<sup>4</sup> *Мотадель Д.* Ислам в политике нацистской Германии (1939–1945) / пер. с англ. А. Космарского; под науч. ред. А. Захарова. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2020. 409 с.

<sup>5</sup> *Мотадель Д.* Ислам в политике нацистской Германии (1939–1945). С. 27–28.

<sup>6</sup> Там же. С. 232–233.

время в архиве, и на официальном сайте ЦДУМ России, которое является правопреемником ЦДУМ<sup>1</sup>.

Еще одна работа, посвящённая развитию государственно-мусульманских отношений в Российской империи, Советском Союзе и Российской Федерации, вышедшая в 2016 г. в США на английском языке и в 2021 г. на русском языке, — Кейн, А. *Российский хадж. Империя и паломничество в Мекку*.

Одним из слабых мест этой работы является «Глава 5. Хадж и социалистическая революция». При этом автор заранее поясняет, какой период она намерена здесь исследовать: «В этой главе я описала участие Советского Союза в межвоенной колониальной истории...»<sup>2</sup>

С нашей точки зрения, в этом утверждении как в фокусе сходятся несколько моментов, показывающих слабость не только названной главы, но книги в целом.

Во-первых, четко обозначая в названии главы временные рамки своего повествования, автор сама же нарушает их, т. к. описывает события только до 1930-х годов, а не до 1941 г., как можно было ожидать.

Во-вторых, в книге автор почему-то не только не анализирует хаджжи 1944–1991 годов, но даже не упоминает о них.

В-третьих, в худших традициях антисоветизма, на советскую национальную и религиозную политику навешивается ярлык колониализма.

Кроме того, к недостаткам книги можно отнести то, что автор в основном описывает события, а не проводит их всесторонний и объективный анализ, как это делают солидные исследователи.

Несмотря на то, что СССР не существует уже более 30 лет, книга А. Кейн по своему содержанию и стилю вполне точно соответствует тому направлению, которое Д. ДиУис назвал «советологическим исламоведением».

Исследование работ зарубежных авторов выявляет еще один существенный недостаток — во многих трудах этих ученых можно наблюдать такой прием, как подмена национальной принадлежности религиозной, и наоборот.

Анализ показывает, что труды авторов дальнего зарубежья по теме государственно-мусульманских отношений в СССР можно разделить на три группы:

— прикладные исследования — статьи, книги, лекции, документальные фильмы и т. п. с четко выраженным антисоветским фокусом, подготовленные с целью подрыва доверия к руководству СССР со стороны его граждан и иностранцев;

<sup>1</sup> ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 10. Л. 81–91; Девятый российский муфтий Габдрахман Расулев / Официальный сайт Центрального духовного управления мусульман России. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.cdum.ru/rdum/mufti/d/6202/> (дата обращения: 04.03.2022).

<sup>2</sup> Кейн А. *Российский хадж. Империя и паломничество в Мекку* / пер. с англ. Р. Ибатуллина. М., 2021. С. 258.

- академические произведения, анализирующие государственно-мусульманские отношения в СССР на фоне взаимодействия органов власти других стран со своими гражданами, исповедующими ислам;
- статьи, книги, документальные фильмы, созданные людьми, которые не были профессиональными исламоведом, но в силу разных причин приехали в СССР для изучения положения ислама и мусульман в Советском Союзе.

Что касается работ по истории государственно-мусульманских отношений, принадлежащих перу авторов из стран ближнего зарубежья, то изучение их трудов показывает, насколько прошлое этих государств переплетено с историей СССР, а значит, и современной России, и во многом отражает задачи, которые решают исследователи.

Например, представитель ближнего зарубежья, председатель Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ) в 1982–1989 гг. Ш. Бабаханов в 1999 г. издал книгу о своем деде — И. Бабахане (председатель САДУМ в 1943–1957 гг.). К сожалению, в ней нет ссылок на документы, однако содержится много восторженных оценок деятельности И. Бабахана и его сына З. Бабаханова (председатель САДУМ в 1957–1982 гг.). Анализ книги показывает, что некоторые утверждения Ш. Бабаханова не соответствуют фактам. Например, он пишет, что в СССР «большое количество экземпляров Корана традиционно поступало... из различных мусульманских стран»<sup>1</sup>, но не приводит документальных данных о количестве, годах поставок и т. п. Специалисты и мусульмане, жившие в советский период, знают, что значительного поступления Корана в СССР до 1990 г. не было. В документах и в работах многих исламоведов отмечено, что лишь перед распадом СССР, а именно в 1990 г., в Советский Союз был ввезен дар короля Саудовской Аравии и САДУМ было передано 400 тыс. экземпляров Корана<sup>2</sup>.

Похожие недостатки имеет и книга узбекского исследователя А. Усманходжаева. В ней часто повторяются большие фрагменты из книги Ш. Бабаханова, но без ссылок. В работе также даны излишне эмоциональные оценки деятельности Бабахановых. Вероятно, это во многом можно объяснить тем, что автор с 2007 г. возглавляет Фонд имени муфтиев Бабахановых и приходится им родственником<sup>3</sup>. В целом ана-

<sup>1</sup> *Бабаханов Ш.* Муфтий Зияуддинхан Ибн Эшон Бабахан. Жизнь и деятельность. Ташкент, 1999. С. 32.

<sup>2</sup> *Синенко С. Г.* Мусульманское духовное собрание: художественно-документальное повествование. Уфа, 2008. С. 245; Из жизни наших мусульман... (Зарисовки с фотоиллюстрацией) // Мусульмане Советского Востока. 1990. № 3(87). С. 14; *Мухаммад Шариф Жуман.* Хадж в священные места // Мусульмане Советского Востока. 1990. № 4(88). С. 10; *Мухаммад Амин Мухаммад Юсуф.* Как был собран Священный Коран // Мусульмане Советского Востока 1990. № 4(88). С. 9.

<sup>3</sup> *Бабаханов Ш.* Муфтий Зияуддинхан ибн Эшон Бабахан. Жизнь и деятельность. С. 28, 32, 38–42, 44; *Усманходжаев А.* Жизнь муфтиев Бабахановых: служение возрождению Ислама в Советском Союзе. М.; Н. Новгород, 2008. С. 38, 45–46, 55, 57, 63–64; *Амирсаидхан Усманходжаев.* [Электронный ресурс] // URL: [http://www.idmedina.ru/books/history\\_culture/?1200](http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?1200) (дата обращения: 18.10.2021).

лиз многих утверждений Ш. Бабаханова и А. Усманходжаева показывает, что их сведения в значительной мере расходятся с данными, которые представлены в документах о деятельности САДУМ, хранящихся, например, в Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ) в фонде «Ф. Р-6991 — Совет по делам религий при Совете Министров СССР». Так, муфтий Ш. Бабаханов и А. Усманходжаев утверждают, что в Ташкенте стали издавать Коран на арабском с 1957 г.<sup>1</sup> При этом они не приводят никаких доказательств относительно этой даты. Между тем архивные документы свидетельствуют, что такой Коран был показан руководством СДРК иностранным гостям 27 апреля и 4 июля 1956 г. Но главный аргумент в пользу 1956 года — это один из изданных тогда в Ташкенте Коранов, который нам удалось обнаружить в библиотеке Региональной общественной организации — Татарская национально-культурная автономия г. Москвы. Выходные данные на первой его странице подтверждают выводы, сделанные на основе архивных материалов. На томе Корана обозначен 1375 г. х. по хиджре. 1 мухарамма 1375 г. х. (начало года) — соответствует 19 августа 1955 г. по григорианскому календарю; 29 зу-ль-хиджжа 1375 г. х. (конец года) — пришлось на 6 августа 1956-го. Более того, на обнаруженном нами Коране от руки сделана надпись, что он был подарен 25 октября 1956 г.<sup>2</sup>

С нашей точки зрения, полноценная реконструкция различных аспектов государственно-мусульманских отношений в СССР, как и следующий за ней объективный анализ возможны только при использовании значительного массива архивных документов. В последние годы рассекречивание значительного количества документов об этих отношениях открывает новые возможности перед исследователями, как российскими, так и зарубежными.

Освоение новых информационных массивов требует подготовки большого количества высококвалифицированных исследователей: от магистрантов до докторов наук, которые смогут проанализировать новые документы и довести до широкой общественности результаты своих изысканий.

## Источники и литература

ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 10.

ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 21.

ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 34.

<sup>1</sup> Бабаханов Ш. Муфтий Зияуддинхан Ибн Эшон Бабахан. Жизнь и деятельность. С. 32; Усманходжаев А. Жизнь муфтиев Бабахановых: служение возрождению Ислама в Советском Союзе. С. 64, 79;

<sup>2</sup> ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 60. Л. 6, 7, 35, 42–43.

- ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 47.  
ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 61.  
ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 63.  
ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 67.  
ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 68.  
ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 73.  
ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 81.  
ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 83.  
ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 113.  
ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 114.  
ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 132.  
ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 963.  
ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 965.  
ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 966.  
ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 967.  
ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 985.  
ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 1356.  
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 1.  
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 19.  
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 60.  
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 1. Д. 73.  
РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 11.  
РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 111.

*Абдурасулова Х. И.* Ислам и религиозная политика в Узбекистане в 1940–1980 годы: анализ англо-американской историографии: дис. ... канд. ист. наук. Ташкент, 2011. 165 с.

*Бабаханов Ш.* Муфтий Зияуддинхан Ибн Эшон Бабахан. Жизнь и деятельность. Ташкент: Гос. науч. изд-во «Узбекистон миллий энциклопедияси», 1999. 351 с.

*Беннигсен А. А.* Мусульмане в СССР. Казань: Изд-во «Иман», 1999. 84 с.

*Беннигсен А. А.* Мусульмане в СССР. Париж: Изд-во: «Ymca Press», 1983. 90 с.

Из жизни наших мусульман ... (Зарисовки с фотоиллюстрацией) // Мусульмане Советского Востока. Орган духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана. 1990. № 3(87). С. 13–16.

Ислам и Советское государство (1944–1990): сборник документов. Вып. 3 / сост., предисл. и примеч. Д. Ю. Арапова. М.: Изд. дом Марджани, 2011. 528 с.

*Кейн А.* Российский хадж. Империя и паломничество в Мекку / пер. с англ. Р. Ибатуллина. М.: Новое литературное обозрение, 2021. 296 с.

*Мотадель Д.* Ислам в политике нацистской Германии (1939–1945) / пер. с англ. А. Космарского; под научной редакцией Андрея Захарова. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2020. 409 с.

*Мухаммад Амин Мухаммад Юсуф.* Как был собран Священный Коран // Мусульмане Советского Востока. 1990. № 4(88). С. 9–11.

*Мухаммад Шариф Жуман.* Хадж в священные места // Мусульмане Советского Востока. 1990. № 4(88). С. 10–11.

Религия и политика на Кавказе: материалы международной конференции / ред. А. Искандарян. Ереван: КИСМИ, 2004. 120 с.

*Светоховский Т.* Ислам и национальное самосознание на пограничных территориях: Азербайджан // Религия и политика на Кавказе: материалы международной конференции / ред. А. Искандарян. Ереван, 2004. С. 8–30.

*Синенко С. Г.* Мусульманское духовное собрание: художественно-документальное повествование. Уфа: Башкортостан, 2008. 271 с.

*Усманходжаев А.* Жизнь муфтиев Бабахановых: служение возрождению Ислама в Советском Союзе. М. — Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. 266 с.

*Akiner S.* Islamic peoples of the Soviet Union: With an app. on the non-Muslim Turkic peoples of the Sov. Union. London etc.: Kegan Paul intern. 1983. 462 p.

*Bennigsen A., Broxup M.* The Islamic threat to the Soviet state. London; Canberra: Croom Helm, 1983. 170 p.

*Bennigsen A., Henze P., Tanham G., Wimbush S.* Soviet strategy and Islam. New York: St. Martin's press, 1989. 182 p.

*Bennigsen A., Lemecier-Quelguejay Ch.* Les musulmans oubliés: L'islam en URSS aujourd'hui. Paris: F. Maspero, 1981. 319 p.

*Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch.* «Official» Islam in the Soviet Union // Religion in Communist Lands. 1979. Vol. 7. № 3. P. 148–159.

*Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch.* Islam in the Soviet Union / with an introduction by Geoffrey E. Wheeler; Trans. from the French by Geoffrey E. Wheeler and Hubert Evans. London, 1967. 272 p.

*Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch.* Muslim Religious Conservatism and Dissent in the USSR // Religion in Communist Lands. 1978. Vol. 6. № 3. P. 153–161.

*Bennigsen A., Wimbush S.* Muslim national communism in the Soviet Union: a revolutionary strategy for the colonial world. Chicago–London, 1979. 267 p.

*Bennigsen A., Wimbush S.* Muslims of the Soviet Empire: a guide. Bloomington: Indiana UP, 1986. 294 p.

*Bennigsen A., Wimbush S.* Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union. Berkeley: University of California Press, 1985. 195 p.

*Critchlow J.* Islam in Soviet Central Asia: Renaissance or Revolution? // Religion in Communist Lands. 1990. Vol. 18. № 3. P. 196–211.

Cultural change and continuity in Central Asia / Ed. by Shirin Akiner. London; New York: Kegan Paul publ., 1991. 377 p.

DeWeese D. Islam and the legacy of Sovietology: a review essay on Yacov Roi's Islam in the Soviet Union // Journal of Islamic Studies. 2002. Vol. 13. № 3. P. 298–330.

Kolarz W. Islam in the Soviet Union. 1917–1960. Karachi–Dacca, 1960. 72 p.

Kolarz W. Religion in the Soviet Union. London «Macmillan & CO LTD»; New York: «St. Martin's press», 1961. 518 p.

## References

Abdurasulova Kh. I. (2011) *Islam i religioznaya politika v Uzbekistane v 1940–1980 gody: analiz anglo-amerikanskoy istoriografii: dissertatsiya kandidatov istoricheskikh nauk* [Islam and Religious Politics in Uzbekistan in 1940–1980: An Analysis of Anglo-American Historiography: Thesis]. Tashkent. 165 p.

Babakhanov Sh. (1999) *Muftiy Ziyauddinkhan Ibn Eshon Babakhan. Zhizn' i deyatel'nost'* [Mufti Ziyauddinkhan Ibn Eshon Babakhan. Life and activity]. Tashkent: Gosudarstvennoye nauchnoye izdatel'stvo «Uzbekiston milliy entsiklopediyasi». 351 p.

Bennigsen A. A. (1983) *Musul'mane v SSSR* [Muslims in the USSR]. Paris: Ymca Press. 90 p.

Bennigsen A. A. (1999) *Musul'mane v SSSR* [Muslims in the USSR]. Kazan: Iman. 84 p.

*Iz zhizni nashikh musul'man ... (Zarisovki s fotoillyustratsiyey)* [Our Muslims' Life (sketch provided with photoalbum)]. *Musul'mane Sovetskogo Vostoka. Organ dukhovnogo upravleniya musul'man Sredney Azii i Kazakhstana*. 1990. No. 3 (87). Pp. 13–16.

Arapov D. Yu. (Ed.) (2011) *Islam i Sovetskoye gosudarstvo (1944–1990): sbornik dokumentov. Vyp. 3. = Islam and the Soviet State (1944–1990): Documents. Vol. 3*. Moscow: Marjani. 528 p.

Kane A. (2021) *Rossiyskiy khadzh. Imperiya i palomnichestvo v Mekku* [The Russian Hajj. Empire and the Pilgrimage to Mecca]. Moscow: NLO. 296 p.

Motadel D. (2020). *Islam v politike natsistskoy Germanii (1939–1945)* [Islam in Politics of Nazi Germany (1939–1945)]. Moscow: Institut Gaydara. 409 p.

Muhammad Amin Muhammad Yusuf (1990). *Kak byl sobran svyashchenny Koran* [How the Holy Quran Was Collected]. *Musul'mane Sovetskogo Vostoka*. 1990. No. 4 (88). Pp. 9–11.

Muhammad Sharif Zhuman (1990). *Khadzh v svyashchennyye mesta* [Hajj to Holy Places]. *Musul'mane Sovetskogo Vostoka*. 1990. No. 4 (88). Pp. 10–11.

Iskandaryan D. (Ed.) (2004). *Religiya i politika na Kavkaze. Materialy mezhdunarodnoy konferentsii*. Yerevan: KISMI. 120 p.

Svetokhovskiy T. (2004). Islam i natsional'noye samosoznaniye na pogranichnykh territoriyakh: Azerbaycan [Islam and National Identity in the Frontier Territories: Azerbaijan]. *Religiya i politika na Kavkaze. Materialy mezhdunarodnoy konferentsii*. Yerevan. Pp. 8–30.

Sinenko S. G. (2008). *Musul'manskoye dukhovnoye sobraniye: Khudozhestvenno-dokumental'noye povestvovaniye* [Muslim Spiritual Assembly: Fiction and Documentary Narrative]. Ufa: Bashkortostan. 271 p.

Usmankhodzhayev A. (2008). *Zhizn' muftiyev Babakhanovykh: sluzheniye vozrozhdeniyu Islama v Sovetskom Soyuze* [Life of Muftis Babakhanovs: Serving the Islamic Revival in the Soviet Union]. Moscow: Medina. 266 p.

Akiner S. (1983). *Islamic Peoples of the Soviet Union: (With an app. on the non-Muslim Turkic Peoples of the Soviet Union)*. London: Kegan Paul. 462 p.

Bennigsen A., Broxup M. (1983). *The Islamic Threat to the Soviet State*. London: Croom Helm. 170 p.

Bennigsen A., Henze P., Tanham G., Wimbush S. (1989). *Soviet Strategy and Islam*. New York: St. Martin's press. 182 p.

Bennigsen A., Lemecier-Quelguejay Ch. (1981). *Les musulmans oubliés: L'islam en URSS aujourd'hui*. Paris: F. Maspero. 319 p.

Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch. (1979). "Official" Islam in the Soviet Union. *Religion in Communist Lands*. 1979. Vol. 7. No. 3. Pp. 148–159.

Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch. (1967). *Islam in the Soviet Union*. London: Central Asian Research Centre. 272 p.

Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch. (1978). Muslim Religious Conservatism and Dissent in the USSR. *Religion in Communist Lands*. 1978. Vol. 6. No. 3. Pp. 153–161.

Bennigsen A., Wimbush S. (1979). *Muslim National Communism in the Soviet Union: a Revolutionary Strategy for the Colonial World*. Chicago. 267 p.

Bennigsen A., Wimbush S. (1986). *Muslims of the Soviet Empire: a guide*. Bloomington: Indiana UP. 294 p.

Bennigsen A., Wimbush S. (1985). *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union*. Berkeley: University of California Press. 195 p.

Critchlow J. (1990). Islam in Soviet Central Asia: Renaissance or Revolution? *Religion in Communist Lands*. 1990. Vol. 18. No. 3. Pp. 196–211.

Akiner S. (Ed.) (1991). *Cultural Change and Continuity in Central Asia*. London: Kegan Paul. 377 p.

DeWeese D. (2002). Islam and the Legacy of Sovietology: a review essay on Yaacov Roi's Islam in the Soviet Union. *Journal of Islamic Studies*. 2002. Vol. 13. No. 3. Pp. 298–330.

Kolarz W. (1960). *Islam in the Soviet Union. 1917–1960*. Karachi. 72 p.

Kolarz W. (1961). *Religion in the Soviet Union*. London: Macmillan & Co. 518 p.

## ON SOME ASPECTS OF FOREIGN HISTORIOGRAPHY ON STATE- MUSLIM RELATIONS IN THE USSR

**Abstract:** An analysis of the works of foreign authors on the problem of state-Muslim relations in the Soviet state shows the possibility of their classification on various grounds. The article gives several options for the author's classification of works of foreign researchers studied state-Muslim relations in the Soviet Union not only during the existence of this state, but also after its collapse. One of the motives that guided the author during the preparation of the article is the belief in the importance and urgent need to draw the necessary lesson for the Russian Federation — its authorities and the scientific community. The need to formulate such a lesson is due to the fact that in the works of a significant number of foreign scholars who analyze state-Muslim relations in the Soviet state, there is a number of negative trends: the substitution of concepts, the lack of a verified source base, conclusions one-sidedly characterizing the religious policy of the Soviet state in general and state-Islamic relations in particular. At the same time, despite the collapse of the USSR, authors from various foreign countries continue to be interested in the history of its state-Muslim relations. The most striking content of these works, published in recent years by foreign authors, is analyzed in the article, along with works published back in the years of the existence of the USSR.

**Keywords:** Soviet Union, Russia, Islamic studies, A. Bennigsen, D. DeWeese, D. Motadel, E. Kane.

### **Vyacheslav A. AHMADULLIN,**

Dr. Sci. (Hist.), associate professor, professor  
of the Financial University under the Government of the Russian Federation  
(49, Leningradsky prospect, Moscow, 125993, Russian Federation),  
senior researcher, Bulgarian Islamic Academy  
(1a, Kul Gali Str., Bolgar, Republic of Tatarstan, 422840, Russian Federation).  
E-mail: slavaah@yandex.ru



07.00.02. Отечественная история  
УДК 297.17  
DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-133-146



**Д. З. Хайретдинов**  
Московский исламский институт, г. Москва

## **ДРАМА ЛОКАЛЬНОГО МАСШТАБА (ЭПИЗОД ИЗ ЖИЗНИ ТАТАРСКОЙ СЛОБОДЫ Г. МОСКВЫ СЕРЕДИНЫ XIX В.)**

**ХАЙРЕТДИНОВ Дамир Зинюрович** —  
канд. ист. наук, рук. Центра исламских исследований.  
Московский исламский институт  
(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12).  
E-mail: khair2009@yandex.ru

**Аннотация.** В статье рассказывается об эпизоде из жизни Татарской слободы Москвы, случившемся в 1841–1842 гг. и связанном с кражей из дома лидера татарской общины, купца Макая Абдулова. Затрагиваются темы существования в Москве татаро-мусульманской (обособленной этноконфессиональной) общины, жизни мечети в Замоскворечье и роли имамов; бытовой жизни москвичей середины XIX в.; вопросы крещения мусульман. В научный оборот впервые вводятся не публиковавшиеся до сих пор документы Центрального государственного архива Москвы и Национального архива Республики Башкортостан.

**Ключевые слова:** Москва, татары, мусульмане, Татарская слобода, имамы.

**Для цитирования:** Хайретдинов Д. З. Драма локального масштаба (Эпизод из жизни Татарской слободы г. Москвы середины XIX в.) // Ислам в современном мире. 2022; 1: 133–146;

DOI 10.22311/2074-1529-2022-133-146

Статья поступила в редакцию: 09.01.2022

Статья принята к публикации: 09.03.2022

**М**ножество документов, освещающих жизнь Татарской слободы Москвы, все еще ждет своего исследователя. Однако главная проблема, связанная с этими документами, заключается в том, что они хранятся в самых разных фондах многих архивохранилищ Москвы, Уфы, Санкт-Петербурга и других городов и всей нашей огромной страны, причем большая часть этих документов даже не обнаружена. Основой для написания настоящей статьи послужили новоявленные и ранее не упоминавшиеся в научных публикациях источники из ряда российских государственных архивов.

Татарская слобода, располагавшаяся в течение многих веков в восточной части Замоскворечья — уникальное историческое и этнокультурное явление. Проживавшие в ней мусульмане — татары поволжские, крымские, литовские, бухарцы, кокандцы, турки и представители других народов — находились в самом центре российского суперэтнуса (по определению Л. Н. Гумилева), ядром которого была и остается русская нация. Следовательно, в каждом поколении представителям названных этносов нужно было прилагать немало усилий, чтобы не ассимилироваться в этом «плавильном котле». И демографическая ситуация, и нацеленность на государственно-церковный симбиоз в Российской империи, и консервативный культурно-религиозный жизненный уклад москвичей оказывали сильнейшее влияние на представителей других этносов и религиозных общин, шансы которых сохранить свою самобытность в российских городах были минимальными. Несмотря на указанные факторы, различные этноконфессиональные общины продолжали свое медленное, малозаметное для других развитие в некоем «автономном режиме». Например, в Москве в течение нескольких столетий, вплоть до XX века, существовали Немецкая, Грузинская, Мещанская (белорусская), Рогожская старообрядческая слободы. Особенностью Татарской слободы было то, что она географически располагалась ближе к центру Москвы по сравнению с названными (ныне — в пределах Садового кольца в отличие от всех перечисленных), а с точки зрения времени возникновения она была намного древнее других иноземных слобод. Общинным центром этой слободы была мечеть на Большой Татарской улице 1823–1825 гг. постройки (ныне известна под названием Исторической мечети), а в роли «хранителей» духовности, обрядов и традиций выступали ее имамы.

При всем пиетете перед этими религиозными деятелями, заметим, что движущей силой общины являлись купцы. Одним из ярких лидеров татарской общины начала XIX века являлся выходец из купцов города Малмыжа Вятской губернии<sup>1</sup> Макай Абдулов (1778–1848),

---

<sup>1</sup> Ныне райцентр Кировской области.

приписанный к московской купеческой гильдии в 1810 г.<sup>1</sup> Он торговал шальями и другими восточными товарами, проживал то в наемном доме в Мясницкой части, то в собственном доме в Татарской слободе в Пятницкой части, в некоторые периоды жизни имея здесь по два-три дома. В 1815 г. Московское купеческое общество избрало его смотрителем (с правом доклада в Московской городской думе) за торговлей бухарцев, татар, персиян и прочих людей (читай: восточных купцов), торгующих шальями и материями, так как многие из них не платили податей и не имели собственных или наемных лавок<sup>2</sup>.

Макай Абдулов являлся первым подписантом письма на имя императора Александра I от августа 1816 г. с просьбой разрешить построить мечеть в Татарской слободе, а в марте 1817 г. он объявил об отказе «построить или нарочно прикупить для мечети дом без приличного по обряду нашему признака», то есть без минарета. Обер-полицмейстер Москвы А. С. Шульгин указывал генерал-губернатору графу А. П. Тормасову в октябре 1816 г., что богослужения мусульман в Татарской слободе в отсутствие постоянной каменной мечети проводятся в частных домах купцов Макая Абдулова и Абдул-Карима Исакова, причем без какого бы то ни было «дозволения»<sup>3</sup>.

В 1816 г. у М. Абдулова было четыре жены, а на момент смерти в 1848 г. — восемь сыновей<sup>4</sup>. В 1819 г. одна из жен Макая Абдулова — Росла Юсуповна, не имевшая детей, скончалась в возрасте 43 лет; по ее устному завещанию ее дом с большим участком<sup>5</sup> на Татарской улице был передан в качестве *вакфа*<sup>6</sup> мусульманской общине, но с отсрочкой в 10 лет, в течение которых управление домом осуществлял муж покойной. Возможно, обладание этой недвижимостью как-то помогло М. Абдулову во время грандиозного скандала 1827–1828 гг., когда почти все татарские и бухарские купцы Москвы оказались втянуты в спор вокруг капитала миллионера бухарца Назарбая Хошалова, который предъявил Абдулову претензии на сумму в 29 тысяч рублей, а последний представил свидетелей и документы об уплате денег<sup>7</sup>.

В 1830 г. «общество Московской Татарской слободы предъявило права мечети на означенный [*вакуфный*] дом», но купец нашел несколько

<sup>1</sup> Материалы для истории московского купечества. Т. 5. М., 1887. С. 160; Т. 6. М., 1887. С. 214.

<sup>2</sup> Материалы для истории московского купечества: Общественные приговоры. Т. 2. М., 1892. С. 47.

<sup>3</sup> Центральный государственный архив Москвы (ЦГАМ). Ф. 16. Оп. 6. Д. 2442. Л. 2, 6, 21–21 об.

<sup>4</sup> Материалы для истории московского купечества. Т. 7. М., 1888. С. 215; Список купцов города Москвы, объявивших капиталы на 1830 год, с показанием имеющегося при них семейства, чем торговлю производят и где жительство имеют. [М.: Б. и., 1830]. С. 69.

<sup>5</sup> Размеры участка 16 x 34 сажени (34 x 72 метра) можно сравнить с размерами землевладения, где располагалась сама Замоскворецкая мечеть: 15 x 30 сажений (32 x 64 метра).

<sup>6</sup> От араб. *вакф*, или *вакуф*, — недвижимое имущество, принадлежащее мусульманской общине, мечети, медресе и т. д., служащее для извлечения прибыли на содержание религиозных объектов.

<sup>7</sup> ЦГАМ. Ф. 54. Оп. 175. Д. 1541. Л. 357–358 об.

юридических доводов в пользу своих прав на это здание и землю. Тяжба с участием московского Магистрата, Московской гражданской палаты и даже Правительствующего Сената тянулась более 10 лет. Наконец решением Сената «означенный [вакуфный] дом был обращен в собственность мечети Московского Татарского общества», а предыдущие «решения судебных мест как неправильные — уничтожены». Однако сразу после поступления *вакуфного* дома в ведение московского имама Рафика Агеева в конце 1840 г. он был вынужден заключить договор аренды все с тем же Макаем Абдуловым с целью содержания недвижимости и получения с нее хоть каких-то доходов<sup>1</sup>.

А в следующем, 1841 г. в семье Макая Абдулова случилась драма, которая значительно повлияла на его статус неофициального лидера мусульманской общины Москвы. Прочитируем документ, сохранившийся в Центральном государственном архиве Москвы (ЦГАМ): «Живущий в Пятницкой части московский купец Макай Абдулов 24 июня 1841 г. представил в частный дом сына Абубакира Абдулова 18 лет», который «находился в отлучке [из дома] три дня и с товарищем своим: Нижегородской губернии Васильского уезда деревни Базловой<sup>2</sup> татарин Мухаммед-Шарифом Байтамировым» украл у отца медный чайник, кувшин, мерлушечью шубу и прочие малоценные предметы утвари, затем молодые люди продали их «на площади в Городской части неизвестным людям».

Обоих правонарушителей — 18-летнего купеческого сына Абубакира и 20-летнего крестьянина Мухаммед-Шарифа — поместили в тюремный замок. Началось расследование. А. Абдулов пояснил, что его другу понадобились деньги для продления паспорта на жительство в Москве, срок которого закончился три месяца назад, вот он и привел его к отцовскому дому, причем сам он ничего не воровал, а просто стоял на страже. Ну, а М.-Ш. Байтамиров ни в какую не сознавался в краже, сказав, что не виделся со своим товарищем более месяца; на вопрос же о месте жительства и роде занятий пояснил, что «при матери своей не живет и приходит ночевать в пустую мечеть (!), а днем торгует мылом»<sup>3</sup>.

Малочисленная татарская община (согласно данным полиции, в 1841 г. в Москве проживало магометан: 152 мужского пола, 106 женского пола, итого 258 человек<sup>4</sup>), которая имела тогда — как и большинство жителей Замоскворечья — довольно консервативные устои, была

<sup>1</sup> Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. И-295. Оп. 3. Д. 1614. Автор приносит свою благодарность имаму Исторической мечети Москвы Рамилю-хазрату Садекову и председателю Религиозного общества мусульман Исторической мечети Москвы Ахмеду Закирову за их любезное предоставление копии этого документа.

<sup>2</sup> Ныне с. Базлово Спасского района Нижегородской области.

<sup>3</sup> ЦГАМ. Ф. 32. Оп. 2. Д. 1287. Л. 3–4.

<sup>4</sup> Отчет московского обер-полицмейстера за 1841 год. М., 1842. С. 6.

шокирована этим инцидентом. Сын купца 2-й гильдии оказался вором, а его товарищ и вовсе представил мечеть каким-то бесхозным ночным притоном! Общественный приговор двенадцати самых уважаемых членов общины относительно обоих возмутителей спокойствия был одинаков: «недоброго поведения», — заявил о них мулла Рафик Агеев, а остальные собственноручно написали по-татарски: «*яман кеше*», что в переводе означало «худого поведения». Имам Р. Агеев увещевал виновников скандала, а также был свидетелем во время очной ставки между ними — ведь показания подозреваемых не совпадали. Одним из результатов беседы Р. Агеева с М.-Ш. Байтамировым стало изменение показаний молодого человека: «Припомнил я, что в мечети не ночевал ни одного разу»<sup>1</sup>. Кстати, задержанных по этому делу мещан и крестьян (православных), которые купили у Абубакира и Мухаммед-Шарифа украденную утварь и были разысканы по их описаниям, также увещевал священник.

Общая сумма украденного оценивалась примерно в 45 рублей ассигнациями; для сравнения, в качестве оплаты за аренду квартиры в многоквартирном наемном доме в престижной Мясницкой части Москвы татарские купцы платили по 50 рублей в месяц<sup>2</sup>. Купец Макай Абдулов в гневе просил отдать своего сына в солдаты, то есть готов был спроводить его из дома на 20 лет! Однако вряд ли этот порыв возмущения был справедлив — согласно источникам, Абубакир с детских лет рос без матери, а значит, ответственность за его воспитание полностью лежала на плечах отца.

Мать Абубакира, четвертая жена Макая Абдулова — Махфируз Хаметовна<sup>3</sup> — была дочерью купца Хамета Абу-Бакировича Акбулатова. В начале XIX в. она владела (возможно, благодаря отцовскому капиталу) огромным земельным участком (в 2,5 раза больше, чем домовладение Рослы Юсуповны Абдуловой) с несколькими домами на той же Татарской улице, к северу от Озерковского переулка<sup>4</sup>. Затем эту землю супруги продали и взамен приобрели еще больший участок по соседству

<sup>1</sup> ЦГАМ. Ф. 32. Оп. 2. Д. 1287. Л. 17 об., 22, 26–37.

<sup>2</sup> Так, в 1827 г. купец Хасан Мангушев являлся одним из 13 жильцов в доме купца Назарбая Хошалова в Мясницкой части, внося в качестве оплаты проживания сумму в 600 рублей в год. См.: ЦГАМ. Ф. 54. Оп. 175. Д. 1541. Л. 459.

<sup>3</sup> Махфируз (также: Маг-Ферус, Махферус, Маги-Ферус, Макфирус) Хаметовна Абдулова (1800–1830), 4-я жена купца Макая Абдулова. В браке родились Абубакир (Абу-Бакир) 1823 г. р., Мирсаид 1825 г. р. и дочь Мугалия 1814 г. р. См.: Материалы для истории московского купечества. Т. 5. С. 160.

<sup>4</sup> Алфавитные списки всех частей столичного города Москвы домам и землям, равно казённым зданиям с показанием, в котором квартале и на какой улице или переулке состоят. М.: Тип. Селивановского, 1818. 1 т. Пятницкая часть; План Столичного города Москвы с показанием проектов площадям и улицам, существующим и вновь предполагаемым. Сочинен в Комиссии для строений в Москве, с границами дворовым местам, значащимся под номера. 1817 года; Центральный архив научно-технической документации Москвы (ЦАНТД). Ф. 1. Оп. 1. Д. 475. Пятницкая ч., вл. 252 н. / 263.

с Замоскворецкой мечетью. Однако в возрасте 30 лет Махфируз Хаметовна скончалась. Ее сыну Абубакиру было тогда всего 7 лет. С учетом того, что у Макая Абдулова были еще две супруги и многочисленные дети, не ошибемся, если скажем: Абубакир вырос без должного родительского участия и любви.

Еще сложнее была семейная ситуация у Байтамирова. Родился он в Москве, «в Татарской слободе», но своего отца, Алтынбая Байтамирова, практически не знал: тот постоянно проживал в деревне Базлово Нижегородской губернии, куда сын приезжал мальчиком лишь однажды всего на три месяца. Мать, Бадигуль-Джамаль, проживала в Мясницкой части в дешевом наемном помещении и зарабатывала на пропитание самой тяжелой работой, чтобы вырастить сына и дочь, так как денег от мужа почти не получала. В 1837 г., когда несовершеннолетняя сестра Мухаммед-Шарифа Биби-Фатима была выдана замуж, их отец даже не появился в Москве, а доверил связанные с этим хлопоты местному купцу Умару Хасановичу Мангушеву<sup>1</sup>. Фактически Мухаммед-Шариф не был никаким крестьянином, хотя и оставался приписанным к отцовской деревне. Очевидно, что он перебивался случайными заработками; удивительно также, что молодой человек вообще поддерживал общение в татарском кругу Замоскворечья, а не предпочел ему общество многочисленных русских соседей, живших неподалеку. Вероятно, ни он сам, ни его мать не относились должным образом к содержанию в порядке документов, результатом чего и стал просроченный либо потерянный паспорт.

Прежде чем поведать читателям о дальнейших перипетиях этого дела, обратим внимание на мелкие детали, проясняющие отдельные стороны жизни московских татар. Например, на требование полиции представить документы или записи о рождении заключенных молодых людей имам дал сведения, что «метрические книги для записи рождающихся магометан повсеместно заведены с 1829 года, а до того оных не существовало». Отметим, что самая ранняя, датируемая 1836–1840 гг., метрическая книга московских мусульман, которую вел имам Рафик Агеев, сохранилась в Центральном Государственном архиве Москвы; она была изучена нами более 20 лет назад<sup>2</sup>. При этом Макай Абдулов вел домашние записные книги, где и была зафиксирована дата рождения Абубакира — 5 июня 1823 г.<sup>3</sup> Что же касается М.-Ш. Байтамирова, ни он сам, ни его мать не имели точного представления о его возрасте и дате рождения.

<sup>1</sup> ЦГАМ. Ф. 2200. Оп. 1. Д. 1. Л. 33 об. Анализ этой доверенности, которую написал мулла с. Камкино Нижегородской губернии Ф. Аминов, см.: *Хайретдинов Д. З.* Мусульманская община Москвы в XIV — начале XX в. Нижний Новгород, 2002. С. 233–234.

<sup>2</sup> *Хайретдинов Д. З.* Мусульманская община Москвы в XIV — начале XX в. С. 121–128.

<sup>3</sup> ЦГАМ. Ф. 32. Оп. 2. Д. 1287. Л. 18, 122.

Интерес для исследователя представляет информация о других, помимо вышеназванных, лидерах татаро-мусульманской общины Москвы того периода. Например, при полицейском расследовании дела русско-татарский перевод документации производился официально — его осуществлял, хотя и с большими ошибками в русском, «переводчик азиатских языков при Московской Управе благочиния» князь Тагир Мухамедов Яушев. Он несколько раз упомянут на страницах той самой метрической книги Замоскворецкой мечети, в том числе в 1838 г. в качестве жениха (женился на дочери московского мещанина Даулят-бая Абдулова), там же указано его происхождение: «Казанской губернии и уезда деревни Старый Менгер<sup>1</sup> земледелец из мурз князь Яушев Тайр Мухамятов»<sup>2</sup>.

Сведения у матери М.-Ш. Байтамирова отбирали в присутствии Акмамета Ибрагимова, он же Ахмамет Ибрахим углы, который указан в документах 1841 г. как «правлящий должность имама» (татар. *имам хэзмәте итеп торучы*)<sup>3</sup>. Известно, что он был из числа коренных московских татар, проживавших в Татарской слободе Замоскворечья еще в конце XVIII в. и не входивших ни в мещанское, ни в купеческое сословие<sup>4</sup>. Возможно, его статус временного имама объясняется отлучкой из Москвы или болезнью Рафика Агеева.

Приведем также текст клятвы и имена свидетелей (жителей Татарской слободы) (Табл. 1), которые под этой клятвой давали свои показания о совершивших кражу молодых людях. Аналогичная клятва для православных свидетелей печаталась в типографиях и была широко распространена в делопроизводстве той эпохи, а вот магометанская клятва на русском языке представляла собой экзотический документ (и потому была написана от руки), так как в регионах компактного проживания мусульман для такого рода бумаг использовался татарский язык, ведь мусульмане Российской империи середины XIX в. плохо владели русским языком.

#### **«Клятвенное обещание»**

Я, нижеименованный, пред Ал-Кораном Всемогущаго, не имеющаго Себе равного, Великого Бога, клянусь, что всё, о чем у меня спросят, несмотря ни на дружбу, родство, свойство, вражду, корысть и страх, без потворства какой-либо стороне, без участия прибавления и умаления, и без утайки — с точностью покажу и скажу самую сущую правду, дабы

<sup>1</sup> Ныне с. Старый Менгер Агинского района Республики Татарстан. Известно как родовое село татарских мурз Яушевых из числа арских, или каринских князей.

<sup>2</sup> Хайретдинов Д. З. Мусульманская община Москвы в XIV — начале XX в. С. 136, 193.

<sup>3</sup> ЦГАМ. Ф. 32. Оп. 2. Д. 1287. Л. 118, 123.

<sup>4</sup> Наряду с другими коренными московскими татарами Акмамет Ибрагимов упомянут в документах 1810–1811 гг., когда они просили причислить их к мещанскому сословию. См.: Материалы для истории московского купечества: Общественные приговоры. Т. 1. 1892. С. 463–464.

на Страшном Суде всеобщаго Воскрешения мира пред самим Всемогущим Богом с чистым лицом возмог дать ответ в оной. Билляхи, валлахи, таллахи<sup>1</sup> буду отвечать по справедливости и покажу сущую истину. После каковой моей присяги целую слова Ал-Корана, аминь, о Господь миров».

К присяге приводил соборный имам мулла Рафик Агеев. Далее каждый свидетель самолично расписывался по-татарски, начиная свою подпись со слов «*ант иттем*» (принес клятву)<sup>2</sup>.

Таблица 1. Имена свидетелей из жителей Татарской слободы и их сословная принадлежность

Сословие свидетеля	Имя свидетеля
московский купец	Абдул-Карим Хурамша углы Исаков
московский мещанин	Абдус-Салям Хурамша углы Исаков
купеческий сын	Абдур-Рахим Абдул-Карим углы Исаков
–	Мухаммед-Али Ибрахим углы Асанов
–	Абидулла Хан-Тимер углы
московский мещанин	Хисамутдин Рамазанов
–	Мухаммед-Яр Ибрахим углы Асанов
–	Фахретдин Мунасиб углы [Акмаев]
московский мещанин	Шахи-Ахмед Абдус-Салям углы [Исаков]
московский мещанин	Давлет-Яр Мустафа углы Ишимбаев
московский ямской татарин	Таджутдин Мунасиб углы Акмаев

Вернемся к процессу над нашими «героями». Поскольку все свидетели из числа жителей Татарской слободы, включая имама, показали, что оба молодых человека «худого поведения», а более всех разгневан был отец Абубакира, они решили порвать со своей общиной: «Байтамиров и Абдулов объявили желание креститься и присоединиться к Православной церкви»<sup>3</sup>. Церковь, как известно, никогда не отказывалась от

<sup>1</sup> Три ритуальные клятвенные формулы по-арабски с общим смыслом «клянусь Аллахом».

<sup>2</sup> ЦГАМ. Ф. 32. Оп. 2. Д. 1287. Л. 25–37.

<sup>3</sup> ЦГАМ. Ф. 32. Оп. 2. Д. 1287. Л. 90.



Рис. 1. Оригинал клятвенного обещания на русском языке

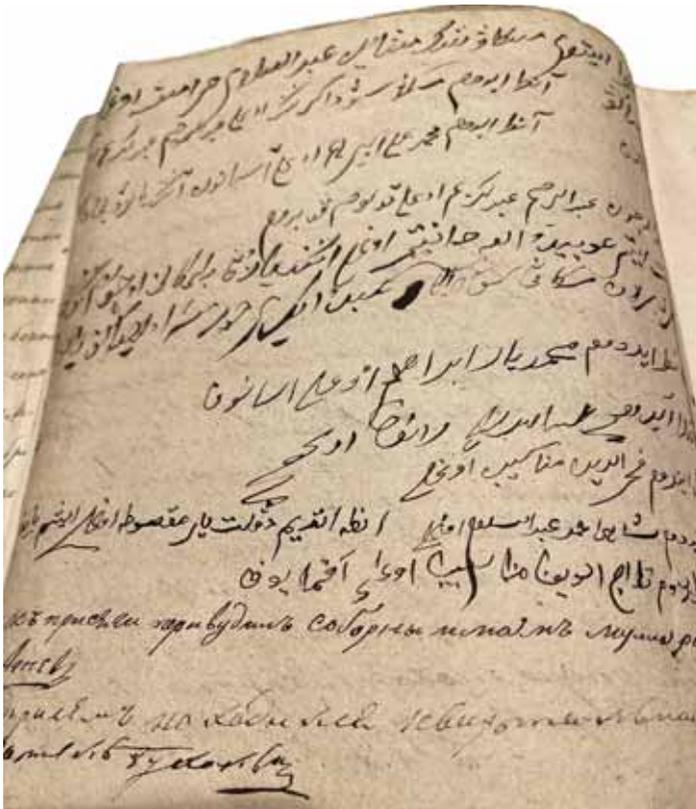


Рис. 2. Подписи свидетелей из жителей Татарской слободы, поставленные под клятвенным обещанием

«спорадических попыток христианизации»<sup>1</sup> мусульман; такая политика проводилась и в Москве, где основным контингентом для обращения в православие являлись как раз арестанты<sup>2</sup>. Митрополит Московский Филарет, известный своим исламофобским настроением<sup>3</sup>, в ответ на запрос Абдулова и Байтамирова потребовал от священников провести с ними душеспасительные и просветительские беседы, хотя ему сообщили о характере совершенного ими проступка. Молодых людей отправляли из одной тюрьмы в другую, так что они оказывались вне зоны доступа нужного священника, но в итоге спустя некоторое время разговор с православным пастырем все же состоялся. Испугавшись душевных мук, «Байтамиров и Абдулов в отобранном священником тюремного замка показании изъяснили, что они прежде сего пожелали принять христианскую веру **из страха к наказанию** [выделено мною. — Д. Х.], ныне же желают остаться в магометанском своем вероисповедании»<sup>4</sup>.

После расследования и проведенного суда над воришками в апреле 1842 г. был объявлен строгий приговор: купеческого сына Абубакира Абдулова «лишить доброго имени и наказать при полиции 9 ударами плетью, затем освободить»; крестьянина Мухаммед-Шарифа Байтамирова приговорили к высылке в деревню Базлово после 30 ударов плетью — причем не за воровство, а за просрочку или потерю паспорта<sup>5</sup>.

Макай Абдулов вследствие понесенных им моральных мучений уже к концу судебного расследования над сыном признавался в том, что постарел и оглох и даже якобы перестал понимать по-русски. Спустя несколько месяцев суровое сердце пожилого купца смягчилось: в июле того же 1842 г. он лично обратился к властям не отсылать Абубакира в солдаты, а «отдать ему онаго сына на поручительство с тем, что он за поведением его будет иметь строгий надзор». Московское купеческое общество, рассмотрев вопрос, разъяснило ему, что «лишение доброго имени воспрещает только определять к каким-либо должностям, требующим власти, доверия и почитания», но не лишает всех прав состояния и не исключает из купеческого сословия. Так что в итоге сын был отдан на поручительство отца «с тем, чтобы он за поведением его имел неослабный надзор, а о бывшей судимости его учинить где следует

<sup>1</sup> Малащенко А. В. Исламское возрождение в современной России. М.: Моск. Центр Карнеги, 1998. С. 25.

<sup>2</sup> См.: Хайретдинов Д. З. Мусульманская община Москвы в XIV — начале XX в. С. 140–141.

<sup>3</sup> В сентябре 1823 г. в письме на имя генерал-губернатора Москвы князя Д. В. Голицына Филарет возмущался разрешением на постройку мечети в Замоскворечье: «Действительно ли от начальства на строение мечети дано позволение, и с таким ли обязательством, чтобы сего столь чуждого богослужения публичных оказательств, каков публичный крик [то есть азан. — Д. Х.], не было, согласно с известными секретными постановлениями о веротерпимости?» (ЦГАМ. Ф. 16. Оп. 4. Д. 316. Л. 4–4 об.).

<sup>4</sup> ЦГАМ. Ф. 32. Оп. 2. Д. 1287. Л. 178–178 об.

<sup>5</sup> ЦГАМ. Ф. 32. Оп. 2. Д. 1287. Л. 189 об.—190.

отметку»<sup>1</sup>. Что стало в дальнейшем с молодыми людьми, совершившими столь возмутительное правонарушение — сказать трудно, так как их имена в документах более не встречаются.

Вероятно, одним из результатов этой драматической истории стало то, что договор найма *вакуфного* дома между имамом Рафиком Агеевым и купцом Макаем Абдуловым более не продлевался. Обязанности по сдаче дома в аренду легли на Р. Агеева, но он с ними не справился и в итоге предложил его продать, что и было исполнено в 1846 г.; капитал от продажи должен был приносить прибыль для содержания мечети<sup>2</sup>.

Купец Макай Абдулов скончался в 1848 г. После него роль главы семейства перешла к его сыну от второй жены Салимы Ибрагимовны — Мир-Якубу Макаеву, 1823 г. р. (ровеснику Абубакира). Купец 3 гильдии, он являлся старостой Замоскворецкой мечети в 1850-х гг. при имаме Рафике Агееве. Он проживал в разные годы в Пятницкой части (в Татарской слободе) и в наемных домах в Мясницкой части города, являлся отцом многочисленного семейства<sup>3</sup>; упоминался в московских справочниках еще и в 1889 г.

В 1860 г. М.-Я. Макаев поссорился с руководством мечети из-за того, что деньги одного из меценатов были переданы в храм не через него, а посредством другого активиста прихода — купца Мухаммед-Рахима Абдул-Каримовича Исакова<sup>4</sup>. Вследствие этого он покинул пост старосты мечети. Вспыльчивость, настырность, завышенная самооценка (считал себя подлинным лидером общины) — эти качества, доставшиеся ему от отца, отчетливо проявились после смерти имама Рафика Агеева в конце 1867 г., когда мусульманская община Москвы раскололась в противоборстве за освободившуюся должность имама. Мир-Якуб тогда подписывал многочисленные обращения к властям в пользу кандидата Бедретдина Алимова, в то время как на эту должность претендовал и сын Рафика Агеева — Хайретдин Агеев. В той переписке упоминается и продажа *вакуфного* дома «мачехи Мир-Якуба Макаева», который был «пожертвован в пользу мечети и чрез продажу которого самая мечеть имеет поддержку»<sup>5</sup>. Итогом разделения общины стало появление в Москве Второго мусульманского прихода в северных районах города<sup>6</sup>. Впрочем, это уже совсем другая история...

<sup>1</sup> Материалы для истории московского купечества. Общественные приговоры. Т. 4. М., 1899. С. 305.

<sup>2</sup> НА РБ. Ф. И-295. Оп. 3. Д. 1614; Д. 4128. Л. 1.

<sup>3</sup> Справочная книга о лицах, получивших на 1872 купеческие свидетельства по 1 и 2 гильдиям в Москве. СПб., 1872. С. 148.

<sup>4</sup> НА РБ. Ф. И-295. Оп. 3. Д. 4128. Л. 20–20 об.

<sup>5</sup> Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Оп. 8. Д. 1039. Л. 55–60.

<sup>6</sup> Подробнее см.: Хайретдинов Д. З. История Второго мусульманского прихода Москвы и его предшественников. М.: ИД «Медина», 2019.

## Источники и литература

Национальный архив Республики Башкортостан. Ф. И-295. Оп. 3. Д. 1614; Д. 4128.

Российский государственный исторический архив. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1039.

Центральный архив научно-технической документации Москвы. Ф. 1. Оп. 1. Д. 475. Пятницкая ч., вл. 252 н. / 263.

Центральный государственный архив Москвы (ЦГАМ). Ф. 16. Оп. 4. Д. 316; Оп. 6. Д. 2442; Ф. 32. Оп. 2. Д. 1287; Ф. 54. Оп. 175. Д. 1541; Ф. 2200. Оп. 1. Д. 1.

Алфавитные списки всех частей столичного города Москвы домам и землям, равно казённым зданиям с показанием, в котором квартале и на какой улице или переулке состоят. М.: Тип. Селивановского, 1818. 1 т. (разд. паг.)

Малашенко А. В. Исламское возрождение в современной России. М.: Моск. Центр Карнеги, 1998. 222 с.

Материалы для истории московского купечества. Т. 5. М., 1887. [6], 414 с.; Т. 6. М., 1887. [6], 247 с.; Т. 7. М., 1888. [6], 257 с.

Материалы для истории московского купечества: Общественные приговоры. Т. 1. М., 1892. XXIV, 487 с.; Т. 2. М., 1892. XVI, 378 с.; Т. 4. М., 1899. XX, 467 с.

Отчет московского обер-полицмейстера за 1841 год. М., 1842. 117 с., III с., [6 л.].

Список купцов города Москвы, объявивших капиталы на 1830 год, с показанием имеющегося при них семейства, чем торговлю производят и где жительство имеют. [М.: Б. и., 1830]. 134 с.

Справочная книга о лицах, получивших на 1872 купеческие свидетельства по 1 и 2 гильдиям в Москве. СПб., 1872. 572 с.

Хайретдинов Д. З. История Второго мусульманского прихода Москвы и его предшественников. М.: ИД «Медина», 2019. 212 с.

Хайретдинов Д. З. Мусульманская община Москвы в XIV — начале XX в. Н. Новгород, 2002. 248 с.

## References

*Alphabetical lists of all parts of the capital city of Moscow* (1818). Vol. 1. Moscow: Selivanovskiy.

Malashenko A. V. (1998). *Islamskoe vozrozhdenie v sovremennoj Rossii* [Islamic Revival in Russia Today]. Moscow: Carnegie Center, 1998. 222 p.

*Materialy dlya istorii moskovskogo kupechestva* [Materials on History of Moscow Merchants]. (1887–1888). Vol. 5. 414 p., Vol. 6. 247 p.; Vol. 7. 257 p. Moscow.

*Materialy dlya istorii moskovskogo kupechestva* [Materials on History of Moscow Merchants: Public Verdicts]. (1892–1899). Vol. 1, XXIV+487 p., Vol. 2. XVI+378 p., Vol. 4. XX+467 p. Moscow.

*Report of the Moscow police master for 1841* (1842). III+117 p. Moscow.

*List of Moscow merchants* (1830). Moscow. 134 p.

*Reference book on persons received merchant certificates for 1872 from the 1st and 2nd guilds in Moscow* (1872). Saint Petersburg. 572 p.

Khairtdinov D. Z. (2002). *Musul'manskaya obshchina Moskvy v XIV — nachale XX v.* [Moscow Muslim Community of in the 14<sup>th</sup>–Early 20<sup>th</sup> Century]. Nizhny Novgorod. 248 p.

Khairtdinov D. Z. (2019). *Istoriya Vtorogo musul'manskogo prihoda Moskvy i ego predshestvennikov* [History of the Second Muslim Parish of Moscow and Previous Structures]. Moscow: Medina. 212 p.

## **A LOCAL DRAMA (AN EPISODE FROM THE LIFE OF MID-19<sup>TH</sup> CENTURY MOSCOW TATARS)**

**Abstract.** The article deals with an episode from the life of Moscow Tatars in 1841–1842, associated with the theft from the house of influential Tatar merchant M. Abdulov. The main themes of research are Tatar Muslim (separate ethno-confessional) community in Moscow in general, and religious life in Zamoskvorechye district, role of imams, everyday life of mid-19<sup>th</sup> century Muscovites, cases of Muslims christianising, in particular. For the first time in Russian Muslim Studies the author uses some unpublished documents of the Central State Archive of Moscow and the National Archive of the Republic of Bashkortostan.

**Keywords:** Moscow, Tatars, Muslims, Tatar Sloboda, imams.

**Damir Z. KHAYRETDINOV,**

Cand. Sci. (Hist.), head of the Centre for Islamic Studies, Moscow Islamic Institute (12, Kirov Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).

E-mail: khair2009@yandex.ru



26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-147-158



**К. К. Бегалинова**

НАО «Казахский национальный университет имени  
ал-Фараби», г. Алматы

## **ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН: СПЕЦИФИКА И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ**

**БЕГАЛИНОВА Калимаш Капсамаровна —**

д-р филос. наук, проф., проф. каф. религиоведения и культурологии.

НАО «Казахский национальный университет имени ал-Фараби»

(050040, Республика Казахстан, г. Алматы, пр. Ал-Фараби, д. 71).

E-mail: kalima910@mail.ru

**Аннотация.** В статье анализируется роль и место исламского образования в поликонфессиональном казахстанском обществе. Показывается, что ислам на протяжении многих веков является одним из существенных факторов развития казахской культуры, образования и науки. Учитывая особенность Казахстана как государства с исторически многомиллионным мусульманским населением, традиции религиозной толерантности, а также проникновение в страну различных деструктивных, салафитских организации, правительство приняло решение о подготовке отечественных кадров исламоведов внутри страны, об открытии исламских университетов, факультетов. Одними из флагманов исламского образования выступают Международный казахско-турецкий университет имени Х. А. Ясави, Международный университет «Нур-Мубарак», Казахский национальный университет имени ал-Фараби и другие. Исламское образование в Казахстане имеет тенденцию к расширению, что связано с восстановлением традиционной казахской культуры, возвращением многих утраченных обычаев, ритуалов предков, обращением к нему широких слоев населения, в том числе и молодежи. Во многих крупных университетах страны открываются образовательные программы по исламоведению, исламской теологии. Автор раскрывает

сущность, содержание образовательных программ по исламоведению на примере Казахского национального университета имени ал-Фараби. Показывает специфику исламского образования в Казахстане, перспективы его развития как неотъемлемой части духовной культуры казахского народа.

**Ключевые слова:** ислам, исламское образование, исламоведение, образовательная программа, университет, медресе-колледж.

**Для цитирования:** *Бегалинова К. К.* Исламское образование в Республике Казахстан: специфика и перспективы развития // *Ислам в современном мире.* 2022; 1: 147–158;

DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-1-147-158

Статья поступила в редакцию: 01.01.2022

Статья принята к публикации: 24.02.2022

**В** условиях глобализации и цифровизации мирового пространства заметно усиливается роль религии, расширяется ее воздействие на различные сферы жизнедеятельности общества. Интерес к ней испытывает и молодежь, которая из-за отсутствия элементарных знаний о религии становится объектом со стороны деструктивных религиозных культов. Не менее опасную угрозу представляют социальные сети, через которые некоторая часть молодежи черпает основные знания в области религии. Поэтому для нашего поликонфессионального казахстанского общества особую значимость приобретает проблема подготовки религиоведческих кадров, особенно специалистов по исламу, исламской культуре, ибо ислам является самой распространенной религией в нашей стране. Он пришел в казахские степи в VII–VIII веках и с тех пор прочно вошел в жизнедеятельность казахского народа. Более семидесяти процентов населения Казахстана исповедуют ислам ханафитского мазхаба, который носит более либеральный и открытый характер. Ислам на протяжении многих столетий выступает прочным фундаментом духовно-нравственной культуры казахского народа. Отсюда, исламу, исламскому образованию уделяется важное значение. Оно осуществляется под руководством ДУМ Казахстана, которое было образовано в 1990 году, за год до распада Советского государства. Параллельно с этим создаются высшие учебные заведения в ряде областных центров Казахстана, одним из первых явился Исламский институт с двухгодичным обучением в Алматы.

В девяностые годы XX столетия ислам содействовал консолидации и единению казахстанского общества. С этого времени проблема исламского образования в стране встала особенно остро, когда нашу страну наводнили сотни различных миссионеров, проповедников,

представителей различных исламских благотворительных организаций, фондов и т. д. для освоения духовного казахстанского пространства. Среди них были и представители деструктивных течений, организаций. Как известно, единственно действенным способом борьбы с опасными религиозными направлениями и терроризмом выступает религиозное, в частности исламское, просвещение, образование. Общеизвестно, что образованный в религиозной сфере человек разбирается в тонкостях вероучения и культа любой религии, в частности ислама, и никогда не позволит превратить себя в орудие экстремистской деятельности. Как справедливо отмечал российский ученый С. М. Прозоров, «научное исламоведение и исламское образование в России могут и должны быть союзниками в преодолении невежества в обществе в отношении ислама. Алгоритм здесь простой: вера без знаний слепа, а невежество — питательная среда для фанатизма, для нетерпимости по отношению к инакомыслящим. Чем меньше человек знает, тем легче его убедить в истинности внушаемой ему мысли»<sup>1</sup>.

Учитывая необходимость для поликонфессионального казахстанского общества отечественных кадров исламоведов, на правительственном уровне стали решаться проблемы, связанные с расширением образовательного пространства ислама. Одним из первых специалистов-религиоведов стал готовить с 1992 года Международный казахско-турецкий университет имени Х. А. Йасави, где был открыт ряд специальностей по исламу и исламской культуре. Однако дефицит в исламских кадрах в нашей стране продолжал ощущаться все острее. И с начала девяностых годов на учебу в известные исламские учебные заведения по правительственной программе направляется лучшая часть молодежи. Первые профессиональные кадры исламоведов возвращаются в страну в середине девяностых годов и активно включаются в образовательную деятельность. Многие из них возглавили исламские учебные заведения. К примеру, в 1996 году, как отмечалось в открытых источниках СМИ, 80 человек получили образование в Египте, в прославленном учебном заведении Ал-Азхар, 100 человек — в высших исламских учебных заведениях Турции, 25 — в Пакистане, в Исламабаде. Из года в год количество обучающихся в зарубежных исламских вузах увеличивалось. Некоторые молодые люди неофициально поступали в университеты Саудовской Аравии, Ливии, Кувейта и других исламских стран. К сожалению, из их среды в основном выходили распространители нетрадиционных, салафитских идей. Помимо них, эти идеи населению прививались представителями различных течений, в том числе и турецкого происхождения, — сулейменшилер, тарихатшылар, нуршилер и др. Открывались турецко-казахские

---

<sup>1</sup> Прозоров С. М. Научное исламоведение в контексте исламского образования в России // Письменные памятники Востока. 2011. № 1(14). С. 271.

лицей, колледжи, которые готовили исламские кадры среднего звена. При финансовой поддержке таких исламских благотворительных фондов, как кувейтское «Общество социальных реформ» (запрещена в РФ) открывались даже высшие исламские учебные заведения. К числу их относятся Казахско-Кувейтский университет, Международный Казахско-Арабский университет «Руханият», деятельность которых после многократных проверок была приостановлена, а затем запрещена Министерством образования и науки Казахстана только в 2000 году. Некоторые религиозные организации, интересы которых не совпадали с проводимой государством политикой в сфере исламского образования, проводили обучение нелегально. Из-за негативных последствий воздействия со стороны этих организаций на сознание молодежи возникла необходимость ужесточения требований для получения исламского образования как за рубежом, так и в Казахстане. Духовное управление мусульман Казахстана взяло жесткий контроль над системой исламского образования.

В девяностые годы исламские кадры готовились в основном в таких исламских странах, как Египет, Саудовская Аравия, Ливия, Тунис и др., т. е. немаловажную роль играл внешний фактор, что наложило определенный отпечаток в целом на религиозную ситуацию в Казахстане. Назрела острая необходимость в создании отечественных исламских высших учебных заведений, внедрении национальной модели казахстанского исламского образования. И с этой целью ДУМ Казахстана разрабатывается и принимается Концепция развития исламского образования. Сущностное значение имело в ней положение, что «исламские знания будут преподаваться в равной мере со светскими дисциплинами»<sup>1</sup>. При этом учитывался позитивный опыт преподавания исламоведения в российских исламских университетах, начиная с советских времен. «Я твердо уверен, что традиции российского светского востоковедения и исламоведения совершенно приемлемы для системы религиозного исламского образования. То есть приемлем и полезен тот опыт, как у нас в университете Санкт-Петербурга преподавали историю ислама и как мы сейчас заново это же начинаем преподавать на разных наших отделениях и кафедрах. Надо прежде всего создать некий набор дисциплин, дать вкус и уровень настоящих академических знаний, глубоких, причем так, чтобы они не оскорбляли чувств верующих, тех, кто привык получать знания в духе, например, университета Ал-Азхар в Каире. Чтобы это было интересно и, как я обычно говорю, выпускнику Ал-Азхара!» — отмечал М. Б. Пиотровский<sup>2</sup>. Следует согласиться с его мнением, что «хорошее, добротное академическое

<sup>1</sup> Религиозное образование в Казахстане развивается неуклонно и последовательно. [Электронный ресурс] // URL: <https://zakon.kz> (дата обращения: 18.02.2022).

<sup>2</sup> Садыхова А. Теологическое (исламское) образование в светских университетах Российской Федерации: невозможное возможно? // The world of Islam. Politics and society / Swiat islamu. Polityka i społeczeństwo. 1917. Т. 2. № 2. С. 202.

востоковедение, повторюсь, подходит и тем и другим — светской и конфессиональной системам образования, — и мы пробуем вместе его развивать»<sup>1</sup>. Несмотря на существующие различия между светским и конфессиональным, исламским, образованием, они являются союзниками, как говорил Ибн Сина, «собратьями по Истине».

Исламское образование в Казахстане начиная с первых лет независимости по настоящее время включает три уровня подготовки и полностью контролируется со стороны ДУМК и Министерства образования и науки республики:

— первый уровень охватывает медресе при мечетях, в которых исламское образование получают все желающие, включая и детей, последние получают знания основ ислама, параллельно обучаясь в средних общеобразовательных школах;

— второй уровень включает в себя медресе-колледжи, по окончании которых выпускники получают дипломы о среднем исламском образовании, что позволяет им продолжать образование дальше, поступать в вузы. Обучение в медресе длится четыре-пять лет, и в образовательную программу входят не только религиозные, исламские дисциплины, но и светские, из цикла естественно-научного, гуманитарного профиля;

— третий уровень составляет высшее образование, целью которого является формирование высококвалифицированного кадрового конкурентоспособного потенциала исламоведов.

Образовательные программы этих трех уровней взаимосвязаны и взаимодополняют друг друга и отвечают требованиям международных стандартов лучших исламских университетов. Следует отметить, что Духовное управление мусульман Казахстана запретило исламское обучение вне утвержденных образовательных программ. Вся используемая религиозная литература должна быть одобрена со стороны муфтията и других компетентных органов. В Уставе ДУМ Казахстана указано, что «без разрешения Духовного управления мусульман Казахстана духовным работникам запрещается устанавливать связи, соглашения с зарубежными странами, обращаться к ним за помощью, получать религиозную литературу, отправлять молодежь на религиозное обучение»<sup>2</sup>. Подобные усилия, «предпринимаемые руководством ДУМК, направлены на сохранение единства вероучения ислама в республике и недопущение проникновения “новых”, радикальных направлений», таких как разного рода салафитские и прочие течения, школы, толки<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Садыхова А. Теологическое (исламское) образование в светских университетах Российской Федерации: невозможное возможно? С. 202.

<sup>2</sup> Абдакимов А., Бегалинова К., Кенжин К. и др. Казахстан — центр межконфессионального согласия: книга-альбом. Астана: Государственное учреждение «Научно-исследовательский и аналитический центр по вопросам религии» Министерства юстиции Республики Казахстан, 2007. С. 42–43.

<sup>3</sup> Межконфессиональные отношения в Республике Казахстан как объект управления. [Электронный ресурс] // URL: <http://elibrary.ru> (дата обращения: 18.02.2022).

Начиная с 2000 годов в Казахстане создается ряд исламских высших учебных заведений — университетов. К их числу относятся египетский университет исламской культуры «Нур-Мубарак», основанный в 2003 г. в Алматы, который готовит специалистов-исламоведов, имамов-хатибов, преподавателей арабского языка. За эти годы им подготовлено несколько тысяч высококвалифицированных исламских кадров, которые по настоящее время успешно трудятся в системе Духовного управления мусульман Казахстана, в сфере образования, государственной сфере в качестве экспертов, специалистов по исламу, религиозной журналистике и во многих других отраслях.

Под эгидой ДУМ Казахстана в настоящее время функционируют 9 медресе-колледжей в различных регионах — в Нур-Султане («Астана»), в Алматы («Абу-Ханиф» колледжи), в Павлодаре («Абу Бакир Сыдык»), в Актюбинской области («Актобе»), в Таразе («Хибатулла Тарази»), в Шымкенте («Шымкент») и другие. Все медресе имеют лицензии государственного образца. Выпускникам вручаются дипломы о среднем профессиональном образовании не только по гуманитарному профилю, но и по техническим наукам.

Уделяется внимание и подготовке чтецов Корана (*кари*). В настоящее время в республике существуют шесть основных центров их подготовки. Это — 1) «Кауам ад-дин эд-Иткани ал-Фараби ат-Туркистани» (Акмолинская область); 2) «Ыкылас» (Шымкент); 3) «Балаби Кари» (Туркестанская область); 4) «Qusshy Ata» (Туркестанская область); 5) «Тилеулес кажы» (Акмолинская область); 6) «Кордай» (Жамбылская область). На высоком организационном и теоретическом уровне ежегодно проводятся конкурсы чтецов Корана. Качество чтецов Корана из года в год растет, да и в количественном отношении наблюдается рост числа участников конкурса. Следует отметить, что в Казахстане функционируют порядка 1000 мечетей, в которых имеются курсы исламской грамотности. Любой желающий, независимо от возраста и пола, может получить интересующую его информацию по проблемам ислама, его основным источникам, вероучению и культово-ритуальной стороне.

В Казахстане в целях организации работы по подготовке и переподготовке духовных кадров, по совершенствованию квалификации и повышению образовательного уровня священнослужителей создан в 2002 году Институт повышения квалификации и знаний имамов. Имамы обязаны повышать свою квалификацию не только в данном институте, но и в других специальных духовных учебных заведениях один раз в 5 лет. Многие преподаватели исламских высших учебных заведений имеют ученые степени докторов, кандидатов наук, докторов PhD, защитивших диссертации в лучших мировых исламских университетах. Практикуется привлечение к образовательному процессу видных исламских ученых в качестве приглашенных преподавателей по таким

программам, как «Визит профессора». Благодаря им слушатели приобретают бесценный опыт общения с коллегами из других стран. Ежегодно в рамках Института повышения квалификации имамов проводятся различные республиканские, региональные конференции, круглые столы и другие мероприятия с участием не только имамов, устазов, но и ученых — религиоведов, исламоведов, на которых обсуждаются актуальные проблемы современного исламоведения.

При ДУМ Казахстана создана аттестационная комиссия, которая с 2001 года начала проводить аттестацию имамов республики. В комиссию включаются и сотрудники Института повышения квалификации имамов, что способствует объективному, непредвзятому и плодотворному проведению аттестации.

Сегодня в Казахстане исламское образование можно получить не только в исламских учебных заведениях, но и в светских, в системе государственного образования. Отрадно отметить, что в таких национальных университетах, как Казахский национальный университет имени ал-Фараби, Евразийский национальный университет имени Льва Гумилева, Казахский национальный педагогический университет имени Абая и других вузах страны открыты кафедры исламоведения, исламской теологии. В КазНУ имени ал-Фараби специальность «Исламоведение» была открыта при отделении «Религиоведение» на факультете философии и политологии еще в 1999 году. В те годы в специалистах-исламооведах, религиоведах испытывали нужду не только общественный сектор, сфера образования, но и государственные органы, различные социальные структуры. Необходима была солидная религиоведческая, исламоведческая научно-образовательная база. И она появилась в Казахском национальном университете имени ал-Фараби. Сначала бакалавриат, затем магистратура, чуть позже — докторантура. Составлены ГОСО, образовательные программы по специальности «Исламоведение», типовые программы, УМКД по исламоведческим дисциплинам. При составлении образовательных программ бакалавриата, магистратуры и докторантуры разработчики (ими являлись ведущие эксперты в области исламоведения и исламской теологии) брали во внимание профессиональные стандарты, Национальную рамку квалификации, Дублинские дескрипторы, Европейскую рамку квалификации, в основу которых были положены академический и научный подходы. Содержание и структура образовательных программ трех уровней обучения основывались на соответствующих квалификационных характеристиках и их преемственности. К примеру, для уровня бакалавриата важным является получение фундаментальных знаний информационного характера в области исламоведения; для уровня магистратуры необходимо освоение профессиональных, методологических компетенций, знаний, а для докторантуры главным выступает

приобретение навыков научно-исследовательского характера, способность к выполнению научно-исследовательских программ, проектов. И для всех трех уровней приобретение соответствующих профессиональных компетенций, подготовка конкурентоспособного специалиста на современном рынке труда с высоким уровнем духовной культуры, нравственности выступает основополагающим требованием.

При составлении образовательных программ учитывается и мнение работодателей. Особенно активное участие они проявляют в период прохождения производственной практики, которая включает в себя профильную и педагогическую стороны. Для обучающихся производственная практика выступает неоценимой школой приобретения профессиональных навыков, умений, реализации полученных в стенах университета теоретических знаний на практике. Благодаря практической деятельности обучающиеся закрепляют способности, направленные на самостоятельное решение конкретных профессиональных, исследовательских задач.

Учитывался и позитивный опыт преподавания исламских дисциплин в ведущих мировых исламских университетах с целью реализации академической мобильности обучающихся, признания отечественных дипломов в других странах, возможности получения студентами двухдипломного образования и др. С учетом этих обстоятельств был составлен обязательный перечень предметов для включения в образовательную программу «Исламоведение». В нее вошли такие дисциплины, как классический и современный арабский язык, Коран и коранические науки, суфизм и ханафитская школа, мусульманская экзегетика, исламская теология, хадисоведение, мусульманское право (*фикх* и *шариат*), проблемы современного ислама, исламской идентичности и многие другие. Цементирующей основой исламоведения выступает хадисоведение, которое распространяется на такие важные сферы, как наука о Коране, шариат и фикх и сами хадисы (Сунна). В хрестоматийном высказывании имама Абу Ханифы не случайно подчеркивается, что «если б не Сунна, никто бы из нас не понял Коран». Без хадисоведения невозможна правильная интерпретация священных источников ислама, прежде всего самого Корана. Ценность хадисов заключается в иснаде, который ведет к самому пророку Мухаммаду. Во введении к «Сахих» Муслима содержатся такие сущностные для понимания в целом ислама слова имама Абдуллаха ибн ал-Мубарака: «Иснад — от религии, а если бы не иснад, то каждый говорил бы, что пожелал». В одном из исламских преданий говорится, что однажды Суфийан ибн Усейна услышал, что аз-Зухри рассказывает хадис, приводя всю цепочку передатчиков до пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует), и остановил его, сказав: «Приводи хадисы без упоминания цепочки», на что тот ответил: «А разве ты сможешь забраться на крышу дома

без лестницы». Иснад — это достояние ислама. Ни в одной религии нет такой достоверной цепочки передатчиков, как в исламе! И в процессе преподавания исламских дисциплин, особенно на уровне бакалавриата, преподаватели должны донести до сознания студентов необходимость и важность изучения хадисов.

Помимо базовых знаний внимание студентов, магистрантов обращается и на такие вопросы исламоведения и религиоведения, как история религии, философия религии, философские и мировоззренческие основы действующих в Казахстане конфессий, правовые аспекты религиозной деятельности на территории Республики Казахстан и другие не менее важные темы, необходимые для объективного научного подхода к решению возникающих проблем в области межконфессиональных отношений. Известно, что исламоведение включает в содержание достаточное количество поучительного, позитивного материала, ибо оно создавалось выдающимися исламскими теологами, мыслителями, философами, внесшими существенный вклад в мировую духовную кладовую человечества. Философские, теологические памятники исламской культуры убедительно показывают высокодуховную и гуманистическую их направленность, что хорошо понимают обучающиеся в процессе знакомства с этими творениями человеческого духа. Учитываются и межпредметные связи между различными дисциплинами, которые позволяют ислам исследовать как целостный социально-духовный феномен в историко-культурном аспекте.

Обучение основано на кредитно-модульной системе. Значительное количество кредитов выделяется на профессиональный блок дисциплин, в который входят STEM-образующий модуль, базовые профессиональные модули, модули индивидуальных образовательных траекторий и междисциплинарные модули, что позволяет всесторонне реализовать академическую мобильность студентов, двухдипломность образования и признание казахстанских дипломов за рубежом. Подготовка кадров исламоведов осуществляется на основе государственных грантов, которые выделяются Министерством образования и науки Республики Казахстан.

Сегодня на базе кафедры религиоведения и культурологии Казахского национального университета имени ал-Фараби формируется академическая научная традиция исламоведения в Казахстане, которая поддерживает тесные узы сотрудничества с зарубежными специалистами. Отрадно отметить, что сегодня возрос уровень профессионализма, компетентности казахстанских исламоведов. Многие из них прошли курсы повышения квалификации в ведущих мировых исламских центрах.

При преподавании исламоведческих дисциплин обучающиеся придерживаются важнейшего условия — реализации гуманистической

образовательной парадигмы, основанной на свободе выбора профессиональных модулей. Учащиеся сами вправе выбирать направление обучения. При этом важно другое: формирование правильных мировоззренческих установок, умение самостоятельно делать выбор, видеть конечный его результат. Знания в области религии, ислама необходимы для того, чтобы уберечь молодежь от увлечения всевозможными деструктивными, тоталитарными сектами. В этом отношении религиоведческое и исламоведческое образование и воспитание в условиях полиэтнического и поликонфессионального Казахстана должны способствовать повышению религиозной грамотности, толерантности. И в этом отношении игнорировать исламское образование нельзя. «Ибн Аббас (да пребудет с ним благословение Аллаха) писал, что Посланник Аллаха (да благословит Его Аллах и приветствует) сказал: один ученый, сведущий в религии, сильнее в борьбе с дьяволом тысячи людей благочестивых»<sup>1</sup>. В унисон сказанному, можно привести хорошую хрестоматийную восточную мудрость, где говорится, что «если вы заглядываете в будущее на год вперед — сажайте рис, на десять лет вперед — сажайте плодовые деревья. Если вы заглядываете вперед на всю жизнь — воспитывайте человека!». Поэтому недооценивать образование и воспитание нельзя.

Религиоведы, исламоведы должны прежде всего научить видеть в религиях их духовную составляющую, соблюдая принципы нейтральности, объективности, поскольку тот или иной преподаватель может быть приверженцем определенной веры, конфессии. В этом отношении преподаватели должны не только знать Священные Писания основных религий, но и квалифицированно осуществлять внеконфессиональное обучение. Как справедливо говорила переводчик смыслов Священного Корана на русский язык В. Порохова в своем интервью интернет-газете «Реальное время» в декабре 2018 года, сегодня нужно говорить с людьми, которые несут знания. Пора понять простую истину, что вера не может быть враждебной к другим религиям и цивилизациям. Безнравственная политика не может быть толерантной, не может вести к консолидации общества. Политика должна строиться на демократических ценностях общества, которые не противоречат основным духовно-нравственным заповедям всех мировых религий, этическим традициям ислама. Поэтому при преподавании религиоведческих, исламоведческих дисциплин обязательно акцент должен делаться на взаимосвязи национальных, этнических традиций с религиозными, духовными ценностями всех мировых религий. Великий Абай говорил: «Сколько бы ни было видов религии, все они утверждают, что Богу присуща справедливость и любовь». Изучение основополагающих духовных положений

<sup>1</sup> Лимэн Оливер. Введение в классическую исламскую философию / пер. с англ. М.: Издательство «Весь мир», 2007. С. 6.

ислама в учебных заведениях должно способствовать взаимопониманию представителей различных культур, конфессий, обеспечивать широкую гуманитаризацию образовательного процесса, поскольку от этого зависит безопасность страны, её процветание.

### Литература

Прозоров С. М. Научное исламоведение в контексте исламского образования в России // Письменные памятники Востока. 2011. № 1(14). С. 270–278.

Садыхова А. Теологическое (исламское) образование в светских университетах Российской Федерации: невозможное возможно? // *The World of Islam. Politics and Society / Świat islamu. Polityka i społeczeństwo*. Torun: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2017. Т. 2. С. 197–210.

Абдакимов А., Бегалинова К., Кенжин К. и др. Казахстан — центр межконфессионального согласия: книга-альбом. Астана: Государственное учреждение «Научно-исследовательский и аналитический центр по вопросам религии» Министерства юстиции Республики Казахстан, 2007. 96 с.

Лимэн Оливер. Введение в классическую исламскую философию / пер. с англ. М.: Издательство «Весь мир», 2007. 280 с.

### References

Prozorov S. M. (2011). Nauchnoe islamovedenie v kontekste islamskogo obrazovaniya v Rossii [Islamology and Islamic Education in Russia]. *Pis'mennye pamyatniki Vostoka*. 2011. Iss. 1 (14). Pp. 270–278.

Sadyhova A. (2017). Teologicheskoe (islamskoe) obrazovanie v svetskih universitetah Rossijskoj Federacii: nevozmozhnoe vozmozhno? [If Theological Education in Secular Universities of Russian Federation Is Possible]. *The World of Islam. Politics and Society / Świat islamu. Polityka i społeczeństwo*. Torun: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2017. Т. 2. Pp. 197–210.

Abdakimov A., Begalinova K., Kenzhin K. et al. (2017). *Kazahstan — centr mezhkonnessional'nogo soglasiya: kniga-al'bom* [Kazakhstan as Centre of Interconfessional Accord: Album]. Astana: Gosudarstvennoe uchrezhdenie «Nauchno-issledovatel'skij i analiticheskij centr po voprosam religii» Ministerstva yusticii Respubliki Kazahstan, 2007. 96 p.

Leaman O. (2007). *Vvedenie v klassicheskuyu islamskuyu filosofiyu* [An Introduction to Classical Islamic Philosophy]. Moscow: Ves' mir. 280 s.

## ISLAMIC EDUCATION IN THE REPUBLIC OF KAZAKHSTAN: SPECIFICITY AND PROSPECTS OF DEVELOPMENT

**Abstract.** The article analyzes the role and place of Islamic education in the multi-confessional Kazakh society. It is shown that Islam has been one of the essential factors in the development of Kazakh culture, education and science for many centuries. Taking into account the peculiarity of Kazakhstan as a state with a historically big Muslim population, the traditions of religious tolerance, as well as the penetration of various extremist organizations into the country, the government decided to train domestic specialists in Islamic studies within the country, to open Islamic universities and faculties. One of the flagships of Islamic education is the International Kazakh-Turkish University named after H. A. Yasawi, Nur-Mubarak International University, Al-Farabi Kazakh National University and others. Many major universities in the country open educational programs in Islamic studies and Islamic theology.

**Keywords:** Islam, Islamic education, Islamic studies, educational program, university, madrasah-college.

**Kalimash K. BEGALINOVA,**

Dr. Sci. (Philos.), professor of the Department of Religious and Cultural Studies, Kazakh National University named after al-Farabi.  
(71, Al-Farabi Av., Almaty, 050040, Kazakhstan).  
E-mail: kalima910@mail.ru



07.00.02. Отечественная история  
УДК 908  
DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-159-178



**М. М. Имашева**

Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань

## **СИСТЕМА МУСУЛЬМАНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В АСТРАХАНСКОЙ ГУБЕРНИИ ДО 1917 Г.**

**ИМАШЕВА Марина Маратовна —**

д-р ист. наук, доц. каф. истории Татарстана.

Казанский (Приволжский) федеральный университет

(420008, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Кремлевская, д. 18).

E-mail: imaschewa@yandex.ru

**Аннотация:** Астраханская губерния в составе Российской империи представляла собой регион со значительным мусульманским населением. В дореволюционный период треть населения региона были мусульманами, входившими в структуру ОМДС. Система мусульманского образования в регионе прошла длительный путь становления, а со второй половины XIX в. стала играть огромную роль в деле образования детей мусульман. В уездах и губернском центре действовали мектебе и медресе, в которых обучались дети обоего пола. В статье на основе архивных документов представлен анализ развития системы начального мусульманского конфессионального образования в Астраханской губернии в дореволюционный период. Рассмотрены проблемы, которые встречались на пути его становления и эволюции, история распространения джадидского образования, количественные и качественные характеристики.

**Ключевые слова:** ислам, мусульманское образование, мектебе, медресе, джадидизм, кадимизм.

**Для цитирования:** *Имашева М. М.* Система мусульманского образования в Астраханской губернии до 1917 г. // *Ислам в современном мире.* 2022; 1: 159–178;

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-159-178

Статья поступила в редакцию: 04.11.2021

Статья принята к публикации: 10.01.2022

**С**огласно данным Всероссийской переписи 1897 г. третью часть населения Астраханской губернии составляли мусульмане (или ок. 300 тыс. человек). Представлены они были преимущественно тюрками, мусульманами-суннитами — приверженцами ханафитского мазхаба: казахами, татарами (астраханскими и переселенцами из средневожских и приуральских губерний), туркменами. Небольшую часть населения губернского центра, до 1 тыс. человек, составляли мусульмане-шииты (азербайджанцы и персы).

Мусульманская община современной Астраханской области является одной из самых старейших в РФ. В нижнем течении р. Волги некогда располагался центр крупнейшего тюрко-мусульманского государства Средневековья — Золотая Орда, а затем Астраханское ханство. В обоих этих государствах ислам был государственной религией. В 1554–1556 гг. территория Астраханского ханства практически без сопротивления со стороны татар было присоединено Иваном Грозным к Российскому государству. С 1558 г. берет начало русский г. Астрахань, основанный российскими воеводами в 12 км южнее татарской ханской столицы. С этого времени Астрахань стала важнейшим центром российско-восточной торговли.

Следует отметить, что ввиду особой экономической важности региона для Российского государства, большой роли восточного купечества в осуществлении российско-восточной торговли здесь, в отличие от Среднего Поволжья, мусульманское население царское правительство не притесняло. Даже наоборот, в целях привлечения торговцев из государств и территорий, прилегающих к Каспийскому морю, способствовало формированию этноконфессиональных колоний — гостиных дворов в городе. Не подвергались каким-либо преследованиям на конфессиональной почве и местные мусульмане — бывшие подданные астраханского хана и ногайских биев, наличие которых зафиксировал в регионе в 1558 г. английский посланник Энтон Дженкинсон<sup>1</sup>.

В конце XVI–XVII вв. путешественники, посещавшие Астрахань зафиксировали в городе наличие мечетей. В 1579–1581 гг. англичанин, Кристофер Бэрроу, писал, что в татарской слободе (селение Юрт), примыкавшей к крепости (Кремлю), жили 7 тысяч «ногайских татар», у них были мечети. Адам Олеарий в 1635 и 1638 гг. отметил, что в городе живут приверженцы ислама. Мечети в городе строились при восточных гостиных дворах (Бухарском, Гилянском). Как следует из источников, уже в 1586 г. у живших около Астрахани татар была своя мечеть. В 1616 г.

<sup>1</sup> Трепавлов В. В. История Ногайской Орды. М.: Восточная литература, 2002. С. 299, 431, 435.

была выстроена мечеть (шиитская) в Гилянском гостином дворе<sup>1</sup>. Первую известную суннитскую мечеть в 1620 г. построил ногайский сеид Сайфеддин с разрешения местного воеводы<sup>2</sup>. В 1666 г. Эвлия Челеби, посетил Астрахань и отметил, что за кремлевской стеной стоят 7 мечетей<sup>3</sup>.

С. Г. Гмелин побывал в Астрахани в 1769–1770 гг. Он сообщил, что в Агрыжанском, Бухарском и Гилянском гостиных дворах (общество городских Татар Трех дворов) было 4 мечети. Также отметил, что в селе юртовских татар Тяк (Зацаревское, которое вошло в черту города уже к середине XIX века) было 15 мечетей<sup>4</sup>. Видимо, в селах юртовских татар, расположенных в Астраханском уезде (всего 17), махалля которых находилась под общим управлением юртовского казия, было по несколько мечетей в каждой. При мечетях состояло духовенство — муллы (имамы) и муэдзины. С большой долей вероятности мы допускаем, что при этих мечетях существовали и мусульманские школы — мектебе и медресе, хотя письменных свидетельств об этом до нас не дошло. Но тот факт, что мусульманское население в городе Астрахани и окрестностях в XVIII в. было грамотным, подтверждается тем, что местные предприниматели-мусульмане вели успешную торговую деятельность, принимали участие в различных общественных мероприятиях. В архивных фондах сохранилось множество документов, подписанных астраханскими предпринимателями-мусульманами. Следовательно, система образования у астраханских мусульман существовала.

Все мусульманское население Астраханской губернии в «духовном» отношении в 1788 г. было подчинено вновь созданному Оренбургскому магометанскому духовному собранию. А в 1799 г. в Астрахани, так же как в Оренбурге и Казани, была открыта первая официально одобренная мусульманская школа<sup>5</sup>. Но как нам представляется, система конфессионального начального образования была гораздо шире и включала в себя все приходские мектебе в городе и в селах татар-переселенцев, астраханских юртовских татар и карагашей, туркмен. В самой Астрахани, по утверждению губернских чиновников середины XIX в., на рубеже XVIII–XIX вв. действовало 8 мечетей, при каждой из них была открыта мусульманская школа — мектебе<sup>6</sup>. Мусульман же в Астраханской губернии согласно данным Всероссийской переписи 1897 г. было около 300 тысяч, а городская община Астрахани в начале XX в. насчитывала 17–19 тыс. человек и уступала по численности только Казани.

<sup>1</sup> *Зайцев И. В.* Астраханское ханство. М.: Восточная литература, 2004. С. 124.

<sup>2</sup> *Трепавлов В. В.* История Ногайской Орды. М.: Восточная литература, 2002. С. 569.

<sup>3</sup> *Челеби Эвлия.* Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Вып. 2. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1979. С. 132.

<sup>4</sup> *Гмелин С. Г.* Путешествие по России для исследования трех царств природы. Ч. II. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1777. С. 146, 163

<sup>5</sup> *Викторин В. М.* Ислам в Астраханском регионе. М.: Логос, 2008. С. 163.

<sup>6</sup> ГААО. Ф. 1. Оп. 11. Д. 702. Л. 1–13.

Первое документально подтвержденное сообщение о наличии у мусульман Астраханской губернии системы начального образования, конфессиональных школ, относится к началу 1820-х гг. Летом 1821 г. казый юртовских татар А. Ниязов обратился к российским властям с просьбой разрешить ему организовать обучение русскому языку детей юртовских татар в их мектебе «по методу взаимного обучения, посредством военного училища, в городе Астрахани находящегося»<sup>1</sup>. При этом количество начальных мусульманских школ не было обозначено, указывалось лишь, что таковые имеются в каждом селении юртовских татар. А таковых в губернии на тот момент было 12, соответственно и мектебе — как минимум столько же.

Эта просьба вызвала негативную реакцию у местных властей, было проведено целое расследование о «благонадежности» священнослужителя. В итоге казий А. Ниязов был отстранен от должности духовного главы юртовских татар, был вынужден уехать в Уфу, а идея обучения детей местных мусульман русскому языку, признанная «неактуальной», стала предметом обсуждения в системе мусульманского образования спустя полвека. Причем инициатором уже выступило само государство.

В 1841 г. астраханский директор народных училищ М. Рыбушкин выпустил книгу «Записки об Астрахани», в которой затронул и вопрос мусульманского образования в городе. Отметив низкое качество конфессионального образования местных татар (в мектебе, по его мнению, преподавали малограмотные муллы, обучавшие только навыкам письма и чтения на арабском языке), он называет число конфессиональных школ в регионе: 12 небольших «мектебов» и 20 «медресов» при мусульманских приходах<sup>2</sup>. В 1852 г. его мнение о качестве и содержании мусульманского образования подтвердил Н. Ермаков, но указал при этом, что у татар Астраханской губернии есть «достаточное число школ (медресов)»<sup>3</sup>.

Оба автора отметили наличие в регионе двух видов мусульманских учебных заведений: мектебе и медресе. При этом ни М. Рыбушкин (хотя он и являлся чиновником МНП), ни Н. Ермаков, ни губернские чиновники не могли объяснить разницу между ними. Уже в начале XX века газета «Астраханский листок», популярная в среде местных либералов, сделала неуклюжую попытку объяснить эту разницу читателям: «Медресе по своей программе отличается от мектебе так же, как русское одноклассное министерское училище от начального. В сущности, все различие между училищами того и другого типа сводится к тому, что в медресе Коран усваивается больше чем в мектебе»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ГААО. Ф. 1. Оп. 6. Т. 2. Д. 2391. Л. 1.

<sup>2</sup> Рыбушкин Н. Записки об Астрахани. Астрахань, 1841. С. 71, 167.

<sup>3</sup> Ермаков Н. Астрахань и Астраханская губерния. Описание края и общественной и политической жизни ее. М., 1852. С. 135.

<sup>4</sup> Астраханский листок. 06 июля 1902 г. № 143.

Корреспондент газеты «Астраханский вестник» в это же время отмечал, что мектебе — это «традиционная историческая ячейка мусульманского просвещения», с устаревшей системой обучения, наподобие «уже отжившего типа русской школы с дьячком или унтером во главе<sup>1</sup>. Действительно, основания для такого рода суждений существовали. Мектебе и медресе существовали при мечети и содержались на средства прихожан. До 1880-х гг. преподавали в них исключительно приходские священнослужители, сами обладавшие очень низким уровнем образования. Главным требованием со стороны общины были коранические знания и непрерываемое следование канонам ислама.

Общеобразовательные компетенции мугаллима практически никого не интересовали. Обучение оплачивали родители — баран, или 20 коп., в год за одного ученика в сельской местности, 4–5 руб. в год в городских мектебе<sup>2</sup>. При этом, если приход был многочисленным, годовой доход муллы-мугаллима мог быть более чем достаточным даже в сельской местности. Так, мулла с. Каменный Яр Черноярского уезда Астраханской губернии в начале XX века со 150 учеников получал 300–400 руб.<sup>3</sup> Русскоязычная пресса отмечала и наличие женского образования: девочек на дому обучала жена муллы<sup>4</sup>.

Качество образования в мусульманской приходской начальной школе было низким. Сам учитель — имам, даже при наличии необходимой квалификации, в реальности не мог справиться с таким большим количеством учеников одновременно, был постоянно занят своими непосредственными обязанностями в мечети и в приходе. Учебный процесс шел на татарском языке, изучался арабский язык, преподавались исключительно коранические дисциплины, главный упор делался на запоминание арабских текстов без объяснения смысла, любые попытки их толкования пресекались. В итоге, проучившись несколько лет в мектебе, выпускники выходили из его стен практически неграмотными, научившись разве что расписываться и, в лучшем случае, самым простым арифметическим действиям<sup>5</sup>. В процессе обучения широко применялись физические наказания, например битье розгами нерадивых учеников. Муллы, в начальных мусульманских школах преподавали по старому методу, об учебниках имели «самое смутное представление»<sup>6</sup>. Никакого контроля за качеством и содержанием образования не было ни со стороны духовных властей (ОМДС), ни со стороны государства, так как мектебе им не подчинялись и содержались исключительно на средства прихожан.

<sup>1</sup> Астраханский вестник. 13 июня 1903 г. № 4163.

<sup>2</sup> Астраханский листок. 06 июля 1902 г. № 143.

<sup>3</sup> Астраханский листок. 12 декабря 1901 г. № 262.

<sup>4</sup> Астраханский листок. 06 июля 1902 г. № 143.

<sup>5</sup> Астраханский вестник. 13 июня 1903 г. № 4163.

<sup>6</sup> ГААО. Ф. 1. Оп. 11. Д. 798. Л. 28–29 об.

Но, несмотря на все недостатки, число мусульманских начальных учебных заведений в регионе в дореволюционный период неуклонно увеличивалось, так же как и число обучавшихся в них детей. В состав губернии входило 5 уездов, в 4 из них проживали мусульмане. В 1872 г. в Царевском уезде было 4 мектебе, в Черноярском — 2, Красноярском (где в основном проживали карагаши) — 13. Большинство астраханских мусульман (юртовские татары, татары-переселенцы, туркмены) проживали в Астраханском уезде, здесь было 30 начальных мусульманских конфессиональных школ<sup>1</sup>. В 1876 г., согласно данным губернского Статистического комитета всего в мектебе Астраханской губернии (сельских и в губернском центре) обучались 637 мальчиков и 117 девочек<sup>2</sup>. Всего лишь через четыре года, в 1880 г., статистики отметили, что обучалось уже 746 мальчиков и 224 девочек, а учебных заведений мусульман в губернии было 44<sup>3</sup>.

Интересно, что в том же 1880 г. в Астрахани было открыто шиитское медресе («персидское») с 16 учащимися там мальчиками<sup>4</sup>. Действительно, к этому времени в губернском центре проживало около 1 тысячи азербайджанцев («российско-» и «персидскоподданных»). Лидеры этой шиитской общины занимались оптовой российско-азиатской торговлей по Волжско-Каспийскому пути, именно из их среды вышли астраханские купцы-мусульмане 1 и 2 гильдии. Как отмечалось выше, «кызылбаши» были первыми мусульманами, которые поселились в русской Астрахани, после основания русского города. И в городе на всем протяжении его истории были шиитская община, шиитская мечеть. В 1860 г. на средства мусульман-шиитов была построена каменная Персидская мечеть, видимо действовавшее при ней мектебе в 1880 г. было преобразовано в медресе. К сожалению, никаких данных о программе этого учебного заведения до нас не дошло.

Как следует из статистического отчета за 1897 г., в этом году в Астраханской губернии действовало 9 медресе, в том числе шиитское (из них 5 — в г. Астрахани) и 25 мектебе (3 из них — в г. Астрахани). Во всех 34 мусульманских учебных заведениях обучалось 1240 мальчиков и 176 девочек. В губернском центре — 447 мальчиков и 35 девочек<sup>5</sup>.

В последние десятилетия XIX в., как известно, перед мусульманской уммой Российской империи встал вопрос необходимости реформирования системы конфессионального образования, изучения русского языка и светских дисциплин. Астраханские мусульмане также были заинтересованы в решении этого вопроса, в результате чего

<sup>1</sup> ГААО. Ф. 1. Оп. 11. Д. 702. Л. 1–13.

<sup>2</sup> Астраханские губернские ведомости. 24 декабря 1876 г. № 59.

<sup>3</sup> Астраханские губернские ведомости. 03 июля 1880 г. № 52.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Астраханские губернские ведомости. 04 мая 1898 г. № 48.

в предреволюционный период, как и ранее, растет число начальных школ, а также изменяются их программа и методы преподавания.

В 1875 г. мировой посредник Красноярского уезда писал астраханскому губернатору, что астраханские татары практически не знают русского языка, что мешает им. Посредник считал, что незнание русского языка мешает татарам успешно торговать, взаимодействовать с представителями других национальностей, понимать законодательство своей страны, у молодых людей возникают трудности при «отправлении воинской повинности»<sup>1</sup>. Этот отчет был направлен губернатору в связи с тем, что жители сел Сеитовка и Хожетаевка обратились к посреднику с просьбой помочь им организовать в селах мусульманские школы «с классами русского языка», которые готовы были содержать за свой счет. Местные муллы обращение поддержали и высказались, что готовы остаться в такой школе в качестве законоучителей<sup>2</sup>.

Еще раньше, в 1873 г., «класс русского языка» при мектебе был открыт в с. Каменный Яр Черноярского уезда по инициативе самих местных жителей-татар<sup>3</sup>. Создание этих учебных заведений стало следствием обращения-наставления муфтия ОМДС С. Тевкелева к мусульманам с рекомендацией изучать русский язык. Оно было разослано «под расписку духовных лиц» в количестве 85 экземпляров по всем приходам Астраханской губернии, с тем чтобы последние огласили его всем своим прихожанам, в октябре 1872 г.<sup>4</sup> Но в действительности эти школы просуществовали недолго. Уже в конце 1870-х гг. никаких сведений о наличии в губернии мектебе и медресе с курсом русского языка чиновники не имели<sup>5</sup>.

26 марта 1870 г. были изданы «Правила о мерах к образованию населяющих Россию инородцев»<sup>6</sup>. Предполагалось открыть за счет мусульман русско-татарские школы и русские классы при медресе, реализующие программы начального училища. В первом случае, помимо обучения русскому языку и математике, учебное ведомство приглашало духовное лицо или знающего основы ислама единоверца для обучения воспитанников мусульманскому вероучению. В Астраханской губернии предполагалось открыть 7 русско-татарских училищ<sup>7</sup>.

Первое русско-татарское училище МНП (Министерская школа) было открыто в 1882 г. в Астрахани. Возглавил его (и был бессменным

<sup>1</sup> ГААО. Ф. 1. Оп. 11. Д. 798. Л. 13.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> ГААО. Ф. 13. Оп. 1. Д. 50504. Л. 8.

<sup>4</sup> Там же. Л. 1–2.

<sup>5</sup> ГААО. Ф. 1. Оп. 11. Д. 798. Л. 25.

<sup>6</sup> Правила о мерах к образованию населяющих Россию инородцев // Мир ислама. 1913. Т. II. Вып. IV.

<sup>7</sup> НА РТ. Ф. 92. Оп. 2. Д. 462. Л. 82.

директором до закрытия в 1918 г.) выпускник КТУШ И. Х. Искендеров, сын переселенца из Пензенской губернии, и в течение первых десяти лет располагалось в доме, подаренном школе его отцом. В 1891 г. русско-татарское училище обрело собственное здание. До начала XX века оно оставалось единственным учебным заведением, где татарским детям преподавали русский язык в объеме, необходимом для успешного ведения дел в русскоговорящем обществе<sup>1</sup>.

Русско-татарское училище было единственным учебным заведением, на содержание которого деньги отпускала казна — 600 руб. ежегодно (400 руб. шло на жалованье учителя Искендерова; 50 руб. — жалованье законоучителя и учителя татарского языка; 150 руб. — на учебные пособия, на отопление и освещение и на наем прислуги, текущий ремонт и прочие хозяйственные расходы<sup>2</sup>.

Русско-татарское училище пользовалось большой популярностью у средней и мелкой буржуазии города, число учащихся росло ежегодно: в 1882–1883 учебном году обучались 16 мальчиков; 1883–1884 — 27; 1884–1885 — 23; 1885–1886 — 37; 1886–1887 — 42; 1887–1888 — 43; 1888–1889 — 43; 1889–1890 — 45; 1890–1891 — 45. Популярность учебного заведения была обусловлена тем, что окончившие его получали льготу на отбытие воинской повинности 4-го разряда<sup>3</sup>. В училище отдавали своих детей не только татары, но и представители других национальностей, в 1890-е гг. в нем обучались три азербайджанца («перса»), несколько казахов.

В 1906 г. в г. Астрахани было открыто Второе русско-татарское училище МНП, в 1912 г. — женское русско-татарское училище. Они также пользовались большой популярностью. В 1916 г. было открыто русско-татарское одноклассное училище в уездном г. Красный Яр. Учителем стал уроженец Сеитовского посада Оренбургской губернии Ахмедшариф Мухамедшарифович Абдусаттаров, выпускник КТУШ<sup>4</sup>.

В начале XX века состояние мусульманского образования в регионе подверглась критике в печати, как со стороны русскоязычной общественности, так и со стороны самих мусульман. В 1900 г. на страницах местных газет «Астраханские губернские ведомости», «Астраханский вестник», «Астраханский листок» было опубликовано письмо мугаллима, который предпочел остаться неизвестным. В своем послании автор сетовал на неудовлетворительное состояние начального образования астраханских мусульман, которые, по его мнению, составляли значительную часть мусульманского мира России, проживали в очень удобном географическом месте и могли бы претендовать на роль одного из центров

<sup>1</sup> НА РТ. Ф. 92. Оп. 2. Д. 5543. Л. 18.

<sup>2</sup> ГААО. Ф. 94. Оп. 1. Д. 10727. Л. 5.

<sup>3</sup> Там же. Л. 6.

<sup>4</sup> ГААО. Ф. 959. Оп. 1. Д. 1. Л. 1.

«мусульманской учености». Но ничего такого не было. Несмотря на наличие до 10 действующих мектебе и медресе в городе, среди них не было ни одного с русским классом. При этом ежегодно число шакирдов в них увеличивалось, в том числе и потому, что состоятельные сельские татары предпочитали отправлять своих детей в городские учебные заведения. Отсутствовали также и учебные заведения интернатного типа, приют для детей-мусульман, оставшихся сиротами<sup>1</sup>. В 1901 г. корреспондент либеральной астраханской «Прикаспийской газеты» писал о мусульманском образовании в регионе как о «находящемся в загоне»<sup>2</sup>.

При этом в стране в мусульманском образовании происходили значительные изменения. Повсеместно, где проживали мусульмане, открывались джадидские медресе, в которых была внедрена новая методика изучения арабского языка и коранических наук, преподавался русский язык и основы некоторых светских наук, то есть их программа была приближена к программе русских приходских начальных школ. Наличие новометодных учебных заведений в регионе всерьез обеспокоило местные власти. Как следует из переписки губернатора с директором училищ в январе 1901 г., астраханские власти имели смутное представление о сути нового метода в мусульманском образовании и считали его «веянием», которое способствовало якобы распространению идей пантюркизма и панисламизма в среде местных татар. Директор училищ при этом сделал вывод, что «татарское население Астраханской губернии отличается решительной косностью и донныне нуждается всяких новшеств как в общекультурном отношении, так и в педагогическом. Во всех мектебах и медресах господствует исключительно старый и в высшей степени бестолковый метод обучения, как и равно общий характер и направление обучения»<sup>3</sup>.

По данным Статистического комитета, в 1901 г. в г. Астрахани дети мусульман обучались в следующих образовательных учреждениях:

- 1 русско-татарская школа МНП (из 6, которые были запланированы по Положению 1870 г.), 3 учителя, 63 ученика муж. пола.
- 4 мектебе, 6 учителей, 140 учеников муж. пола, 63 жен. пола.
- 6 медресе, 7 учителей, 340 учеников муж. пола<sup>4</sup>.

В Астраханской губернии система образования выглядела следующим образом:

- Астраханский уезд: 20 медресе, 21 мектебе;
- Царевский уезд: 5 медресе;
- Черноярский уезд: 2 мектебе;

<sup>1</sup> Астраханский листок. 02 июня 1900 г. № 112.

<sup>2</sup> Прикаспийская газета. 25 мая 1901 г. № 140.

<sup>3</sup> ГААО. Ф. 959. Оп. 1. Д. 1. Л. 6.

<sup>4</sup> ГААО. Ф. 13. Оп. 1. Д. 54433. Л. 35.

— Красноярский уезд — 1 мектебе.

Всего в обучалось учеников 1644 муж. пола и 209 жен. пола<sup>1</sup>

Хотя подавляющее большинство учебных заведений мусульман в регионе действительно были кадимистскими, 4 из них перешли на новый метод: 2 медресе в г. Астрахани и 2 в Черноярском уезде — селах Малые Чапурники и Каменный Яр<sup>2</sup>.

Одно из этих учебных заведений — медресе «Низамия», открытое просветителем Абдурахманом Умеровым (ученик Ш. Марджани), — считалось одним из лучших в России новометодных образовательных учреждений. В нем ежегодно обучалось около 100 шакирдов — как представителей местной мусульманской общины, так и мусульман Северного Кавказа, Букевской Орды, Среднего Поволжья. В предреволюционные годы во главе практически всех приходов города стояли выпускники медресе «Низамия».

Еще одним известным учебным заведением, привлекавшим шакирдов из многих соседних мусульманских регионов, было старометодное медресе «Ваххабия» при приходе Красной Казаковской мечети, открытое Абдул-Ваххабом Алиевым в 1870-е гг. В начале XX века его возглавлял сын основателя — Абдурахман Алиев

Революция 1905–1907 гг., безусловно, дала толчок для развития системы мусульманского образования. Прежде всего возникает мусульманская школа вне рамок конфессиональной общины. В результате «пробуждения» общественного мусульманского движения, в Астрахани в 1906–1907 гг. возникают культурно-национальные общества «Шурай-Ислам» и «Джамияти-Исламия». Одной из задач этих обществ, сформулированной в их уставах, было создание национальной школы.

Уже в 1907 г. были открыты школы при обществах. Но школы общества «Джамияти-Исламия», изначально открывались при Черной мечети, поэтому оказались в том числе и на содержании прихода этой мечети. А вот школа «Даруль-Эдеп» при обществе «Шурай-Ислам», была организована вне рамок какого-либо прихода.

Содержалась школа на средства общества, члены которого платили 3 рубля в год, а ученики, поступавшие в училище, — от 2,5 до 5 рублей в год, в зависимости от материального положения семьи. 20 беднейших учеников от оплаты обучения были освобождены. Сразу после открытия в школу поступило 350 учащихся, а количество желающих обучаться все возрастало. 60 учеников из уездов проживали при школе и «содержались» на собственные средства. На содержание школы ежегодно городская Дума, выделяла 500 руб.<sup>3</sup> Были открыты мужское и женское отделения. В 1908 г. общество приобрело здание для школы.

<sup>1</sup> Астраханский листок. 06 июля 1902 г. № 143.

<sup>2</sup> ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1712. Л. 17.

<sup>3</sup> ГААО. Ф. 94. Оп. 1. Д. 22984. Л. 3 об.

В школе была введена форма («по образцу турецкой военной» — считал директор народных училищ), обучение проводилось в классах, ученики сидели за партами, были введены уроки физической культуры («военной подготовки»), преподавались русский язык, арифметика, география («нашел глобус турецкого производства»). Предполагалось, что полный курс обучения составит 7 лет. Набор предметов вызвал недовольство властей, которые считали, что знание географии мусульманским детям не нужно)<sup>1</sup>. Кроме того, руководитель общества М. Л. Измайлов пригласил из Турции учителей (2 мужчин и 1 женщину) для обучения кораническим дисциплинам, арабскому и турецкому языкам. В школе проводились праздники, организовывались концерты для родителей. Она стала настоящим центром притяжения для мусульманского юношества.

По разным причинам школа закрывалась дирекцией и губернатором в 1908–1910 гг. несколько раз. После 1911 г. мусульманское движение пошло на спад, общество «Шурай-Ислам» распустилось, были высланы турецкие учителя, отменена форма, количество учащихся сократилось в десятки раз. Школа в 1911–1912 учебном году была передана в ведение Попечительства о бедных мусульманах г. Астрахани и в качестве одноклассного мектебе просуществовала до 1918 г.<sup>2</sup>

В начале 1910-х гг. большинство городских мусульманских приходов, на средства которых содержались примечательные мектебе, задумались о необходимости введения в учебный процесс курса русского языка. Не все могли позволить себе отдать детей в русско-татарские училища, да и количество мест там было ограничено, школа «Даруль-Эдеп» постоянно закрывалась властями под самыми различными предлогами. А успехи, которые демонстрировали мусульмане, владевшие русским языком, в социоэкономической и общественной жизни, были очевидны. Поэтому большинство рядовых мусульман регионального центра все больше склонялись к идее необходимости введения курса русского языка в программу примечательных начальных школ. Главным противником этих нововведений, вполне ожидаемо, выступило консервативное духовенство.

Как правило, класс русского языка открывался по приходскому приговору. Сначала небольшая группа активистов приглашала знающего русский язык мугаллима-джадида, нанимала ему квартиру, собирали деньги на жалованье. На квартиру приходили ученики для занятий русским и татарским языками и арифметикой. Затем, когда число учеников становилось значительным, прихожане ставили вопрос о переносе занятий в мектебе. Приговор общества направлялся на рассмотрение губернатора, муллу ставили перед свершившимся фактом, предлагая при этом

<sup>1</sup> ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 38–38 об.

<sup>2</sup> Там же. Д. 334. Л. 1–77.

ему остаться преподавателем коранических дисциплин. Муллы-кадимисты, видя, что теряют значительную часть своих доходов, всячески сопротивлялись, называя новый метод «богопротивным», грозили прихожанам что изучение русского языка может в будущем способствовать переходу молодежи в православие и русификации<sup>1</sup>.

В конце 1880 — начале 1910-х гг. в г. Астрахани были построены 3 новые каменные мечети, при каждой из них были открыты мектебе и медресе с курсом русского языка. При этом, как правило, проходило несколько лет, прежде чем прихожане могли позволить себе открыть и содержать учебное заведение. Например, мечеть на рынке Большие Исады была освящена весной 1904 г., а об открытии приходского училища — мектебе (с русским классом) — ходатайство было отправлено губернатору только в апреле 1912 г.<sup>2</sup>

Конфликт между прихожанами Криушинской мечети (№ 14) и имамом Нурмухамедом Асфандияром по вопросу открытия школ «мектебе и медресе со введением русского языка»<sup>3</sup>, начавшийся в конце 1912 г., стал очень острым и привел в итоге к открытию дела жандармами в отношении имама по обвинению в распространении идей панисламизма и пантюркизма в среде астраханских мусульман. При этом собрания мюридов на дому Н. Асфандиярова, который был суфием, были квалифицированы как собрания с целью подготовки заговора против правительства. Также «противоправительственными» были названы действия имама, направленные на отказ от преподавания русского языка в примечетных мужской и женской школах. В 1914 г. он был выслан из Астраханской губернии в Варшаву под надзор полиции<sup>4</sup>.

Серьезной проблемой для мусульманских учебных заведений Астраханской губернии в нач. XX в. был настоящий кадровый голод, выразившийся в острой нехватке учителей. Несмотря на наличие значительного числа мусульман в регионе (ок. 300 тыс. чел. с учетом казахского населения Внутренней Киргизской Орды), здесь отсутствовала система подготовки кадров для начальной мусульманской школы. При этом понимание остроты вопроса в общине было. Во время празднования 300-летнего юбилея дома Романовых в феврале 1913 г. на собрании астраханских мусульман было принято решение ходатайствовать перед властями об открытии Татарской учительской школы в городе, по образцу КТУШ. Состоятельные татары обещали помочь финансово<sup>5</sup>. Но начавшаяся Первая мировая война не дала этим планам осуществиться.

<sup>1</sup> ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 12.

<sup>2</sup> Астраханский вестник. 14 апреля 1912 г. № 6639.

<sup>3</sup> ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1294. Л. 9–9 об.

<sup>4</sup> ГААО. Ф. 13. Оп. 1. Д. 55373. Л. 20.

<sup>5</sup> ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1364. Л. 12.

До начала XX века учителями коранических дисциплин («мусульманского Закона Божьего», «мусульманского вероучения») в приходских начальных школах повсеместно были указные муллы-кадимисты. Они легко получали разрешение от властей на ведение преподавательской деятельности, так как имели «безупречную», с точки зрения полиции и жандармов репутацию, слыли консерваторами. Образовательным уровнем таких мугаллимов никто не интересовался, главное, что они были лояльны власти.

С развитием системы образования, увеличением числа школ, в том числе и за счет школы вне рамок конфессиональной общины, учителями астраханских мектебе и медресе, чаще становились в основном выпускники этих же учебных заведений. При поступлении на работу никаких специальных экзаменов они не сдавали, уровень их квалификации никем не проверялся. В апреле 1910 г. директор астраханских училищ К. М. Аммосов констатировал: «...что касается преподавателей мусульманского вероучения и учителей татарского языка, то для допущения на таковые должности никакого образовательного ценза не установлено»<sup>1</sup>. Очень редко в астраханских мусульманских учебных заведениях работали специально приглашенные выпускники медресе из других регионов Волго-Уральского региона, КТУШ. Руководство школы «Даруль-Эдеп» пригласило турецких учителей, за что, собственно, школа и была закрыта в 1911 г.

А накануне Первой мировой войны в школы мусульман стали нанимать даже русских учителей — прежде всего в качестве преподавателей русского языка. Астраханский губернатор в декабре 1913 г. сообщал в ДДДИИ, что астраханские мусульмане окончательно осознали важность изучения русского языка их детьми, охотно открывают в городе классы с преподаванием русского языка при приходских мектебе и самостоятельные училища (вне рамок конфессиональной общины). В качестве учителей они приглашали русских, которые даже не владели татарским языком. Такое положение дел, объяснял губернатор, обусловлено «недостатком в полноправных учителях и учительницах, знающих одновременно и русский и татарский языки»<sup>2</sup>.

Очень остро стояла проблема финансирования конфессиональной мусульманской школы. Содержавшаяся исключительно за счет прихожан или учредителей, очень часто мусульманская начальная школа испытывала нехватку средств на содержание помещения, жалование учителям и т. п. В начале XX века в адрес городских властей и городской Думы неоднократно поступали прошения об оказании финансовой помощи этим учебным заведениям. Просьбы содержали вполне

<sup>1</sup> ГААО. Ф. 286. Оп. 1. Д. 518. Л. 76 об.

<sup>2</sup> ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1730. Л. 22.

справедливые утверждения о том, что татары являются такими же налогоплательщиками, как и православные, но финансируются из государственного и городского бюджетов исключительно православные начальные школы, а мусульмане вынуждены рассчитывать исключительно только на свои средства.

В мае 1914 г. в городскую управу с просьбой о назначении «ежегодного пособия» в 1000 руб. на содержание двух учебных заведений — мужского медресе и женского мектебе (200 учеников и 300 учениц соответственно) — обратился имам Черной мечети Салих Алимбеков (он же астраханский ахун)<sup>1</sup>. В своем обращении он представил подробную смету, которая демонстрирует ежегодные расходы мусульманской начальной школы:

«1) в мужском училище:

- на содержание учителей, которых вместе с заведующим имеется 8 человек, — 3840 рублей (из них заведующий получает 720 рублей, законоучитель — 600 рублей, 3 учителя — по 480 рублей и 3 — по 360 рублей);
- сторожу — 240 рублей;
- отопление — 250 рублей;
- освещение — 10 рублей.

Итого — 4340 рублей.

2) в женском училище:

- за наем квартиры — 600 рублей;
- жалованье 5 учительницам — 1560 рублей (старшей — 360 рублей, остальным 4 по 300 рублей);
- сторож — 120;
- отопление — 150 рублей.

Итого — 1530 рублей.

3) средства содержания мужского училища:

- сбор с мальчиков за обучение — 1500 рублей;

Итого — 3000 рублей.

4) средства содержания женского училища:

- сбор с девочек за обучение — 1000 рублей.
- пожертвования прихожан — 1500 рублей»<sup>2</sup>.

Но гласные отказали в просьбе, приведя ряд доводов. Рассмотрение вопроса было отложено до конца лета, началась Первая мировая война, и, естественно, гласные под предлогом необходимости выделения средств на ее нужды отказали. Также было произведено специальное расследование Училищной комиссией Думы, в составе которой не было ни одного мусульманина, «о сути мусульманского образования».

<sup>1</sup> ГААО. Ф. 94. Оп. 1. Д. 28977. Л. 1–1 об.

<sup>2</sup> Там же. Л. 5–5 об.

В докладе комиссии содержался вывод о нецелесообразности финансирования мусульманских школ, так как они «не отвечали требованиям времени», в них практически не велось преподавание русского языка, дети получали знания, которые не способствовали формированию у них верноподданнических настроений<sup>1</sup>.

Городской Думой по тем же причинам было отказано в ноябре 1914 г. в аналогичной просьбе и мулле мечети № 9 Гилянского двора (Красной, Казаковской) Абдурахаману Алиеву. Он просил на содержание медресе «Ваххабия» (обучалось 200 мальчиков) и женского мектебе (100 девочек) 500 руб. в год<sup>2</sup>.

Но городские астраханские мектебе и медресе в начале XX в., хотя и находились в стесненных финансовых условиях, располагались в специально нанятых, купленных или выстроенных махаллей помещениях. Здесь занимались в отдельных классах с учебной мебелью в две смены. Сельские же начальные мусульманские заведения находились в стесненных не только финансовых, но и «жилищных» условиях. Так, например, в селе Каменный Яр Черноярского уезда в 1900-е гг. занимались в здании, выстроенном в 1870-е гг. и предназначенном для 30–50 учеников. Шли годы, население увеличивалось, родители все больше были заинтересованы в том, чтобы дети получали образование, здание приходило в ветхость. В 1901–1902 г. в одной комнате школы занималось 150 учеников в несколько смен. Учебный процесс проходил с заката до 12 ночи, так как мугаллим, он же мулла, в дневное время был занят исполнением своих обязанностей при мечети. Дети сидели на полу, никаких парт не было, в душной атмосфере. Открыть женское отделение не представлялось возможным<sup>3</sup>. Притом это мектебе было новометодным, там преподавал Сафиулла Бикмурзаев, который хорошо знал русский язык, обучал по учебнику И. Гаспринского. И желающих учиться у него из года в год становилось все больше, в том числе и из соседних татарских сел уезда<sup>4</sup>.

Число новометодных учебных заведений в регионе в 1910-е гг. увеличивалось. Сведения о них привел делопроизводитель астраханского губернского правления В. В. Дремков, автор исследования «О муллах Астраханской губернии» (1912), ставшего одним из классических исследований по состоянию мусульманской общины в России в дореволюционный период. Работа эта была опубликована в «Астраханских Епархиальных известиях», что говорит об интересе православных читателей к современному им состоянию мусульман в России.

<sup>1</sup> ГААО. Ф. 94. Оп. 1. Д. 28977. Л. 7.

<sup>2</sup> Там же. Д. 28980. Л. 1.

<sup>3</sup> Астраханский листок. 12 декабря 1901 г. № 262.

<sup>4</sup> ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1712. Л. 7.

Согласно В. В. Дремкову «В последнее время (пять–десять лет) начали распространяться среди мусульман так называемые новометодные мектебе, в которых обучение грамоте ведется по звуковому методу». Автор насчитал к 1910 г. в Астрахани 19 мектебе, 2 из них — новометодные. В Астраханском уезде — 24 мектебе, в Красноярском — 9, в Царевском — 6, в Черноярском — 2, во Внутренней Киргизской Орде — 184, в Калмыцкой степи — 1. Медресе в Астрахани имелись при Белой и Черной мечетях, при мечети Гилянского двора, на Цареве при мечетях №№ 3, 6 и 7, в Астраханском уезде — в селениях Осыпнубугоринском, Трехпротоковском и Башмаковском<sup>1</sup>.

В отчете Астраханского губернатора ДДДИИ, датированном декабрем 1913, отмечено наличие в губернии 13 новометодных мектебе и медресе. Из них 11 находились в Астрахани, 2 — в поселках Внутренней Орды<sup>2</sup>. В мектебе «без русских классов», преподавание велось на татарском языке, вероучение — на арабском языке. Круг предметов был крайне ограничен. В мектебе преподавались мусульманское вероучение, татарский язык и арифметика («начальное счисление»). В школах «с русским классом» преподавался и русский язык (разговорный, чтение и письмо). И лишь в поселке Новая Казанка Внутренней Орды, кроме указанных предметов, на татарском языке преподавались история, география, грамматика арабского языка.

Использовались печатные учебники, в основном изданные в г. Казани: Коран, Мугаллим-Авал (начальная татарская азбука), Хисаб-агмал-арбат (начальная арифметика, первые 4 арифметические действия), Таджвид (методическое руководство к правильному чтению Корана), Гильми-Халь (Закон Божий) в 2 частях, Азкар-Салаш (о богослужениях), Мугалимул-Гибадаш (о молитвах и обрядах), Тарих-Мухтасаруль-Исламия (краткая история ислама) в 3 частях, Киссасуль-Эпбия (история пророков), Мугаллим-Сани (первая книга для чтения после азбуки).

Определенной программы обучения в астраханских новометодных школах не существовало, и обучение велось без всякой системы. Немного лучше дело обстояло в медресе с русским классом. Здесь обучение велось «применительно к положению о первоначальных училищах». Общее число учившихся в новометодных школах г. Астрахани и губернии к началу 1914 г. составляло 1280 человек обоего пола<sup>3</sup>.

Губернатор в своем отчете особо обратил внимание на то, что мусульманские начальные школы в Астраханской губернии нуждаются в надзоре со стороны государства, так как власти на самом деле не имеют никакого представления об образовательной программе, ее структуре

<sup>1</sup> Дремков В. В. О муллах Астраханской губернии. Астрахань, 1912. С. 14.

<sup>2</sup> ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1730. Л. 1.

<sup>3</sup> Там же. Л. 2–21.

и тех идеях и знаниях, которые «внушаются» порой не совсем лояльными муллами мусульманским детям. И вполне возможно, что там их воспитывают, отнюдь не «в духе любви к российскому престолу». Губернатор даже высказал мысль, что в Астрахани необходимо ввести должность инспектора инородческих училищ, так как дирекция не вполне справляется с наблюдением за мусульманским образованием в регионе<sup>1</sup>. Но ввиду начавшейся войны и последовавших революционных событий должность эта так в Астраханской губернии введена и не была.

Несмотря на то, что исходя из вышеизложенного создается впечатление о динамичном развитии системы мусульманского образования в Астраханской губернии в предреволюционный период: как мы видели, число школ и количество учащихся в них детей росло из года в год, — общий анализ социокультурного развития мусульманской общины региона говорит о том, в массе своей тюрко-мусульманское население региона оставалось малообразованным и неграмотным. Так, в 1909 г. в городской управе 37 татар заключили контракты на аренду лавок и торговых мест, принадлежавших городу. Только 17 из них расписались по-русски, 3 — по-татарски, 17 сказались совсем неграмотными<sup>2</sup>. Существовавшая система профессионального образования не давала необходимых знаний.

Как отмечал корреспондент газеты «Астраханский листок» в сентябре 1912 г., по сравнению с другими городами России со значительным мусульманским населением (Казань, Оренбург, Баку) Астрахань значительно уступала в вопросах развития образования. Представителей мусульман было мало в светских учебных заведениях города, практически не было «образованных артистов, мусульман с высшим образованием»<sup>3</sup>.

Но все же следует отметить и положительные моменты. Система образования мусульман Астраханской губернии была сформирована в целом в конце XIX — начале XX в. Она была представлена несколькими вариантами образовательных учреждений, в первые десятилетия XX века активно распространялся джадидский метод преподавания, открывалось все больше «русских классов», из года в год увеличивалось число учащихся, развивалось женское начальное образование. Благодаря успехам мусульманской школы в регионе советской властью в 1918–1921 гг. сравнительно быстро и легко была сформирована система татарской светской школы. Многие выпускники новометодных школ и русско-татарских училищ уже в советское время окончили средние специальные учебные заведения и вузы, сформировали первое поколение татарской интеллигенции в Нижнем Поволжье.

<sup>1</sup> ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1730. Л. 24.

<sup>2</sup> ГААО. Ф. 94. Оп. 8. Д. 331. Л. 3–64

<sup>3</sup> Астраханский листок. 04 сентября 1912 г. № 195.

## Литература и источники

- Астраханские губернские ведомости. 24 декабря 1876 г. № 59.  
Астраханские губернские ведомости. 03 июля 1880 г. № 52.  
Астраханские губернские ведомости. 04 мая 1898 г. № 48.  
Астраханский вестник. 13 июня 1903 г. № 4163.  
Астраханский вестник. 14 апреля 1912 г. № 6639.  
Астраханский листок. 02 июня 1900 г. № 112.  
Астраханский листок. 12 декабря 1901 г. № 262.  
Астраханский листок. 06 июля 1902 г. № 143.  
Астраханский листок. 04 сентября 1912 г. № 195.  
Государственный архив Астраханской области (далее — ГААО). Ф. 1.  
Оп. 2. Д. 1294.  
ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1364.  
ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1712.  
ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1730.  
ГААО. Ф. 1. Оп. 6. Т. 2. Д. 2391.  
ГААО. Ф. 1. Оп. 11. Д. 702.  
ГААО. Ф. 1. Оп. 11. Д. 798.  
ГААО. Ф. 13. Оп. 1. Д. 50504.  
ГААО. Ф. 13. Оп. 1. Д. 54433.  
ГААО. Ф. 13. Оп. 1. Д. 55373.  
ГААО. Ф. 94. Оп. 1. Д. 10727.  
ГААО. Ф. 94. Оп. 1. Д. 22984.  
ГААО. Ф. 94. Оп. 1. Д. 28980.  
ГААО. Ф. 94. Оп. 1. Д. 28977.  
ГААО. Ф. 94. Оп. 8. Д. 331.  
ГААО. Ф. 286. Оп. 1. Д. 518.  
ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297.  
ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 334.  
ГААО. Ф. 959. Оп. 1. Д. 1.  
Национальный Архив Республики Татарстан (далее НА РТ). Ф. 92.  
Оп. 2. Д. 462.  
НА РТ. Ф. 92. Оп. 2. Д. 5543.  
*Викторин В. М.* Ислам в Астраханском регионе. М.: Логос, 2008. 91 с.  
*Гмелин С. Г.* Путешествие по России для исследования трех царств природы. Ч. II. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1777. 272 с.  
*Дремков В. В.* О муллах Астраханской губернии. Астрахань: Губернская типография, 1912. 28 с.  
*Ермаков Н.* Астрахань и Астраханская губерния. Описание края и общественной и политической жизни ее. М.: Тип. В. Готье, 1852. 176 с.  
*Зайцев И. В.* Астраханское ханство. М.: Восточная литература, 2004. 31 с.

Правила о мерах к образованию населяющих Россию инородцев // Мир ислама. 1913. Т. II. Вып. IV. С. 260–267.

Прикаспийская газета. 25 мая 1901 г. № 140.

Рыбушкин Н. Записки об Астрахани. Астрахань: Губернская типография, 1841. 221 с.

Трепавлов В. В. История Ногайской Орды. М.: Восточная литература, 2002. 751 с.

Челеби Эвлия. Книга путешествия (Извлечение из сочинения турецкого путешественника XVII века). Вып. 2. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1979. 290 с.

## References

*Astrahanskije gubernskie vedomosti* [Newspaper]. 24.12.1876. № 59.

*Astrahanskije gubernskie vedomosti* [Newspaper]. 03.07.1880. № 52.

*Astrahanskije gubernskie vedomosti* [Newspaper]. 04.05.1898. № 48.

*Astrahanskij vestnik* [Newspaper]. 13.06.1903. № 4163.

*Astrahanskij vestnik* [Newspaper]. 14.04.1912. № 6639.

*Astrahanskij listok* [Newspaper]. 02.06.1900. № 112.

*Astrahanskij listok* [Newspaper]. 12.12.1901. № 262.

*Astrahanskij listok* [Newspaper]. 06.07.1902. № 143.

*Astrahanskij listok* [Newspaper]. 04.09.1912. № 195.

Viktorin V. M. (2008). *Islam v Astrahanskom regione* [Islam in the Astrakhan region]. Moscow. 91 p.

Gmelin S. G. (1777). *Puteshestvie po Rossii dlya issledovaniya trekh carstv prirody* [Travel to Russia to Explore the Three Kingdoms of Nature]. Vol. 2. Saint Petersburg. 272 p.

Dremkov V. V. (1912). *O mullah Astrahanskoj gubernii* [About the Mullahs of Astrakhan Province]. Astrakhan. 28 p.

Ermakov N. (1852). *Astrahan' i Astrahanskaya guberniya. Opisanie kraja i obshchestvennoj i politicheskoi zhizni ee* [Astrakhan and Astrakhan Province. Description of the Region and Its Social and Political Life]. Moscow. 176 p.

Zajcev I. V. (2004). *Astrahanskoe hanstvo* [The Astrakhan Khanate]. Moscow, 2004. 153 p.

Pravila o merah k obrazovaniju naselyayushchih Rossiju inorodcev [On Measures for Education of Indigenes of Russia] (1913). *Mir islama*. Vol. 2. Pp. 260–267.

*Prikaspijskaja gazeta* [Newspaper]. 25.05.1901. № 140.

Rybushkin N. (1841). *Zapiski ob Astrahani* [Notes about Astrakhan]. Astrakhan. 221 p.

Trepavlov V. V. (2002). *Istoriya Nogajskoj Ordy* [The History of the Nogai Horde]. Moscow. 751 p.

Chelebi Evliya (1979). *Kniga puteshestviya (Iz vlecheniya iz sochineniya tureckogo puteshestvennika XVII veka)* [The Book of Travel (Extracts from the work of a Turkish traveler of the XVII century)]. Vol. 2. Moscow. 290 p.

*Islam in Russia and CIS*

## THE SYSTEM OF MUSLIM EDUCATION IN ASTRAKHAN PROVINCE (GUBERNIYA) BEFORE 1917

**Abstract:** Astrakhan province (guberniya) within the Russian Empire was a region with a significant Muslim population. In the pre-revolutionary period, a third of the region's population were Muslims who were part of the OMDS structure. The system of Muslim education in the region has passed a long way, and since the second half of the XIX century it began to play a huge role in the education of Muslim children. In the counties and in Astrakhan itself there were mektebes and madrasas operated, in which could study male as well as female children. Based on archival documents, the article presents an analysis of the state of development of the primary Muslim education system in the Astrakhan province before the Russian Revolution of 1917. The author considers problems of its formation and development, the history of the spread of Jadid education, its quantitative and qualitative characteristics.

**Keywords:** islam, Muslim education, mektebe, madrasah, jadidism, qadimism.

**Marina M. IMASHEVA,**

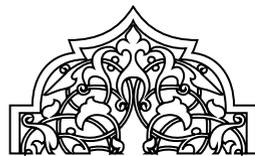
D. Sci. (Hist.), associate professor, Department of History of Tatarstan,  
Kazan (Volga Region) Federal University

(18, Kremlevskaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420008, Russian Federation).

E-mail: imaschewa@yandex.ru



*ИСЛАМ  
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ*





23.00.02 Политические институты, процессы и технологии

УДК 327.7

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-181-190



**Д. М. Солодовник, Н. Н. Лозинский**  
Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова

## **ЮНЕСКО И ИСЕСКО — МЕЖДУНАРОДНЫЕ ПЛАТФОРМЫ МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ДИАЛОГА**

**СОЛОДОВНИК Диляра Медехатовна** —

канд. ист. наук, зав. каф. ЮНЕСКО.

Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова

(125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1).

E-mail: 6294138@gmail.com

**ЛОЗИНСКИЙ Николай Николаевич** —

ст. препод. каф. ЮНЕСКО.

Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова

(125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1).

E-mail: lonick13@mail.ru

**Аннотация.** Статья посвящена основным аспектам деятельности ЮНЕСКО и ИСЕСКО — двум международным организациям по вопросам науки, образования и культуры, которые вовлечены в реализацию проектов по межкультурному, межконфессиональному и в целом межцивилизационному диалогу. Отмечены специфические черты их деятельности и общая работа по превращению идей ненасилия, культурно-исторического разнообразия путей развития разных стран и народов. Сделан акцент на том, что в современном противоречивом мире «разломы» идут не по религиозной линии, а по целому комплексу ценностных ориентиров, составляющих сегодня определенные идеологии: ультралиберальную и умеренно консервативную, как на глобальном, так и на локальном уровнях. Сделан вывод о том, что именно международные образовательные площадки способны сегодня стать своеобразной лабораторией по поиску общих для всего человечества духовно-нравственных, этических и правовых норм.

**Ключевые слова:** ЮНЕСКО и ИСЕСКО, межцивилизационный диалог, система ценностей, межконфессиональное сотрудничество, Бакинский процесс, культурное разнообразие.

**Для цитирования:** Солодовник Д. М., Лозинский Н. Н. ЮНЕСКО и ИСЕСКО — международные платформы межцивилизационного диалога // Ислам в современном мире. 2022; 1: 181–190;

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-181-190

Статья поступила в редакцию: 25.12.2021

Статья принята к публикации: 14.02.2022

**С**уществование различных культурно-исторических, общественно-политических контекстов в мировом масштабе предопределяет необходимость развития межцивилизационного и межкультурного диалога в современную эпоху глобальной взаимозависимости стран. Религиозная составляющая как очень значимый фактор культурно-исторических традиций также имеет большое значение для осмысления плюралистических перспектив в мире, которые в свою очередь тесно связаны с идеей «многополярности» в формировании нового мирового порядка. Духовно-нравственные установки составляют основу каждой культуры в отдельности, а также всех культур мира.

Межкультурный и межцивилизационный диалог — это основа мандата ЮНЕСКО, который закреплен в Уставе организации в 1946 году, а также в многочисленных резолюциях, программах реализации данных установок на протяжении всего существования организации с 1945 года. Главная идея мандата исторически была сфокусирована на способности понимать и принимать людей с другими цивилизационными, культурно-религиозными корнями при развитии своей национально-гражданской идентичности.

В основе Устава ЮНЕСКО лежат идеи плюрализма культурных традиций, равенства всех стран и народов как основы культуры мира, а Всеобщая декларация ЮНЕСКО о «культурном разнообразии», ст. 2, гласит: «В нашем обществе, которое становится все более разнообразным, следует обеспечить гармоничное взаимодействие и стремление к сосуществованию людей и сообществ с плюралистической, многообразной и динамичной культурной самобытностью<sup>1</sup>.

Ключевой идеей ЮНЕСКО в настоящее кризисное для всего мира время становится «равенство всех стран и народов как основа

---

<sup>1</sup> Всеобщая декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии [Эл. ресурс] // URL: [https://www.un.org/ru/documents/decl\\_conv/declarations/cultural\\_diversity.shtml](https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/cultural_diversity.shtml) (дата обращения: 19.01.2022).

культуры мира», то есть суверенное развитие, связанное с социально-политической, экономической, культурной идентичностью.

А поиск баланса между глобальным и локальным на международных площадках приобретает первостепенное значение. Именно поэтому межконфессиональный диалог расценивается ЮНЕСКО в качестве важного направления деятельности, поскольку предполагает конструктивный подход к разрешению сложных социальных проблем, замешанных на религиозном факторе, как на уровне мирового, глобального взаимодействия, так и на внутривнутриполитическом, локальном уровне отдельных стран с разными культурно-религиозными традициями.

ЮНЕСКО, как известно, — специализированное учреждение Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры, а ИСЕСКО — исламский аналог ЮНЕСКО, созданный в 1981 году, — также специализированная научно-образовательная структура при Организации исламского сотрудничества (ОИС), где Российская Федерация с 2005 года не случайно имеет статус наблюдателя, если учесть тот факт, что сама по себе РФ представляет собой особую многонациональную и многоконфессиональную цивилизацию со значительным составом мусульманского населения. И ЮНЕСКО и ИСЕСКО выполняют роль своеобразных координаторов в приоритетных направлениях сотрудничества между ООН и ОИС в области науки, образования и культуры, в частности в укреплении и развитии межцивилизационного диалога, его межкультурной и межконфессиональной составляющей.

ИСЕСКО (англ. ICESCO) — Организация исламского мира образования, науки и культуры (с 30 января 2020 года, прежде Исламская организация образования, науки и культуры) — является коллективным членом ЮНЕСКО и полностью разделяет программные установки ЮНЕСКО по признанию равного достоинства каждой цивилизации и каждого народа.

В 2001 году ООН провозгласила год «Диалога цивилизаций», а ЮНЕСКО приняла «Всеобщую декларацию о культурном разнообразии». После 2005 года, когда состоялся Всемирный саммит ООН, в ходе которого главы государств взяли на себя ответственность всемерно развивать цивилизационный диалог на национальном, региональном и международном уровнях, ЮНЕСКО стала ведущей организацией по претворению главных идей межцивилизационного и межкультурного диалога, а именно идей ненасилия и мира через признание многообразия путей развития.

Эти идеи были зафиксированы в программе «Цели устойчивого развития» (ЦУР), принятой на Генеральной Ассамблее ООН в сентябре 2015 года и действующей вплоть до 2030 года<sup>1</sup>. 38-я сессия Генеральной

<sup>1</sup> Общемировая встреча для принятия Целей устойчивого развития. 25 сентября 2015 года [Эл. ресурс] // URL: [https://www.unaids.org/ru/resources/presscentre/featurestories/2015/september/20150925\\_UN\\_Summit\\_opening](https://www.unaids.org/ru/resources/presscentre/featurestories/2015/september/20150925_UN_Summit_opening) (дата обращения: 19.01.2022).

Конференции ЮНЕСКО (ноябрь 2015 года)<sup>1</sup> подтвердила приверженность этим целям и сопряжение их со Среднесрочной стратегией ЮНЕСКО (2014–2021 гг.)<sup>2</sup>, а также объявленным ЮНЕСКО Международным десятилетием сближения культур (2013–2022 гг.)<sup>3</sup>.

Для претворения целей устойчивого развития, которые связаны с межцивилизационным диалогом, ЮНЕСКО создала надлежащий механизм, состоящий из сетевой международной работы кафедр ЮНЕСКО по всему миру с соответствующей тематикой.

Кафедра ЮНЕСКО ИСАА МГУ, реализуя магистерскую программу «Восток–Россия: компаративные исследования», работает на этих образовательных российских и международных площадках. ИСЕСКО также включена в орбиту профессиональных интересов и деятельности кафедры. Находясь на позициях межцивилизационного разнообразия и приверженности межцивилизационному диалогу, ИСЕСКО также расширяет свою специфическую деятельность на такие сферы, как:

- межконфессиональный диалог;
- государственно-конфессиональные отношения<sup>4</sup>.

Через совместную работу в Объединенном Комитете, обе эти организации (ЮНЕСКО и ИСЕСКО) реализуют общие проекты на многочисленных международных площадках, форумах для достижения идей культурного плюрализма и межцивилизационного диалога, который так или иначе связан с общечеловеческими духовно-нравственными ценностями, а также с вкладом каждой цивилизации, ее традиционных религиозных учений в развитие межкультурного мирового диалога.

ЮНЕСКО и ИСЕСКО являются членами Группы друзей Альянса цивилизаций (ГДАЦ). Альянс цивилизаций — международная организация ООН, созданная в 2005 году, основной целью которой является преодоление недоверия между цивилизациями с разными ценностными установками, особенно Запада и исламского мира<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Акты Генеральной конференции, 38-я сессия, Париж, 3–18 ноября 2015 г. Т. 1, Резолюции [Электронный ресурс]: Париж: ЮНЕСКО, 2016. 198 с. URL: [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000243325\\_rus](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000243325_rus) ЭБС UNESCO цифровая библиотека. Об итогах 38-й сессии Генеральной конференции ЮНЕСКО // ООН. Постоянное представительство РФ при ЮНЕСКО 18.11.2015 г. [Эл. ресурс] // URL: <http://russianunesco.ru/rus/article/2426> (дата обращения: 19.01.2022).

<sup>2</sup> 37 С/4 Среднесрочная стратегия 2014–2021 // ООН по вопросам образования, науки и культуры. [Электронный ресурс] // URL: <http://partner-unitwin.net/wp-content/uploads/2016/08/%D0%A1%D1%80%D0%B5%D0%B4%D0%BD%D0%B5%D1%81%D1%80%D0%BE%D1%87%D0%BD%D0%B0%D1%8F-%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D1%82%D0%B5%D0%B3%D0%B8%D1%8F-%D0%AE%D0%9D%D0%95%D0%A1%D0%9A%D0%9E-%D0%BD%D0%B0-2014-2021-%D0%B3%D0%B3.pdf> (дата обращения: 19.01.2022).

<sup>3</sup> План действий по проведению Международного десятилетия сближения культур (2013–2022). Париж, 5 марта 2014 г. 194 ЕХ/10. [Электронный ресурс] // URL: <https://studylib.ru/doc/2096849/mezhdunarodnoe-desyatiletie-sblizheniya-unesdoc> (дата обращения: 19.01.2022).

<sup>4</sup> *Галияскарова Л. Р., Лукьянова Р. А.* ООН и ЮНЕСКО, ОИС и ИСЕСКО: структурный анализ деятельности // Социально-гуманитарные знания. 2015. № 10. С. 84–85. с. 74–86.

<sup>5</sup> Альянс цивилизаций [Эл. ресурс] // URL: [https://ru.m.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%BB%D1%8C%D1%8F%D0%BD%D1%81\\_%D1%86%D0%B8%D0%B2%D0%B8%D0%BB%D0%B8%D0%B7%D0%B0%D1%86%D0%B8%D0%B9](https://ru.m.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%BB%D1%8C%D1%8F%D0%BD%D1%81_%D1%86%D0%B8%D0%B2%D0%B8%D0%BB%D0%B8%D0%B7%D0%B0%D1%86%D0%B8%D0%B9) (дата обращения 24.01.2022).

Обе организации начиная с 2008 года совместно работают на площадках Всемирного форума по межкультурному диалогу, известного как «Бакинский процесс». Азербайджанская республика каждые 2 года организует этот форум. Пятый Всемирный форум прошел в мае 2019 года. Его темой стало «Построение диалога против дискриминации, неравенства и насильственных конфликтов»<sup>1</sup>. ЮНЕСКО и ИСЕСКО обычно работают совместно на основе двухлетних программ, которые включают общие проекты по предотвращению «культурно-цивилизационных разломов».

В современном «осыпающемся», крайне противоречивом, турбулентном идеологизированном мире опасность насильственных конфликтов возрастает.

Известный норвежский социолог Й. Галтунг, основатель теории конфликтов, выделял 3 формы насилия: прямое, структурное и культурное, причем культурное насилие может служить и часто служит оправданием прямого (физического), структурного (эксплуатация) насилия<sup>2</sup>. Под культурным насилием понимаются те аспекты культуры, которые представлены идеологией, религией, языком, историческими традициями.

Общественно-политические процессы, происходящие сегодня в глобальной поликультурной среде, демонстрируют серьезные кризисные явления, основанные на догматизме как определенных ценностях радикально-либеральной идеологии, так и религиозных, радикально-традиционалистских ценностях. Большинство событий на Большом Ближнем Востоке и в Азии, в том числе в Афганистане начиная с XXI века — бесспорное тому подтверждение.

Межцивилизационный, межкультурный диалог сегодня, с учетом всех глобальных мировых геополитических вызовов, представляет совокупность многослойных контекстов — от общественно-политического устройства каждой конкретной страны до идеологического мировоззрения, культурно-исторических, духовных и религиозных традиций. Именно эта «многослойность» актуализирует насущную потребность изучения и поиска путей для эффективного диалога, который всегда предполагает определенный компромисс с сохранением своих базовых интересов.

Конечно, всему человечеству на международных площадках предстоит еще большая работа над герменевтикой диалога — общего подхода к толкованию проблематики ценностей и ценностной политики по отношению к разным странам и народам.

К сожалению, взаимное смысловое непонимание становится сейчас ключевой проблемой в межцивилизационном диалоге. Главный вопрос

<sup>1</sup> Ильхам Алиев принял участие в открытии V Всемирного форума межкультурного диалога. 02.05.2019 г. [Эл. ресурс] // URL: <https://president.az/ru/articles/view/32943> (дата обращения: 24.01.2022).

<sup>2</sup> Ениколопов С. Н. Понятие агрессии в современной психологии // Прикладная психология. 2001. № 1. С. 61–62. [Электронный ресурс] // URL: <http://psychlib.ru/mgppu/periodica/pp102001/PP011060.HTM#p60> (дата обращения: 24.01.2022).

состоит в том, является ли набор экономических, политических, социальных, этических «западных ценностей» единым для всех стран и народов. Современное мировое развитие убедительно свидетельствует об обратном.

Примечательной в связи с этим является стратегическая программа развития ИСЕСКО на 2019–2027 гг., принятая 11 октября 2018 года на 13-й сессии Генеральной Конференции, которая нацелена на продвижение гуманистических ценностей при сохранении присущих любой цивилизационной общности культурно-этических традиций. А занимавший тогда пост генерального директора организации Абдельазиз Осман ат-Тувейджи, выступая на 39-й сессии Исполнительного совета ИСЕСКО в том же году, отметил взрывоопасную геополитическую обстановку, усиление фанатизма и экстремистских тенденций на фоне разворачивающегося мирового экономического кризиса. И, главное, он предложил направить усилия организации на перестройку мирового порядка на основе международных законов и гуманистических принципов<sup>1</sup>.

К сожалению, международная правовая основа в настоящее время не отвечает актуальным потребностям. Международным организациям как универсальным площадкам принятия важнейших решений все труднее гармонизировать разнонаправленные интересы стран и служить механизмами мирового регулирования именно из-за отсутствия универсальных этических представлений о справедливости, «правильности» или «неправильности» государственного устройства отдельных стран.

В настоящее время завершается работа над проектом Среднесрочной стратегии развития ЮНЕСКО (2022–2029 гг.), в которой, ожидаемо, будут зафиксированы аспекты основополагающего принципа о «культурном разнообразии» против унификации традиций и способов мышления. Среднесрочная стратегия развития отводит ЮНЕСКО роль лидера в определении новых целей развития человечества в образовании, науке, коммуникации и социокультурном аспекте в самом широком смысле этого слова.

Миссия ЮНЕСКО — быть своеобразной лабораторией новых идей и смысловых подходов, в которой разрабатываются международные документы касательно общих этических норм и ценностей для урегулирования противоречий между странами без унификации, но с возможностью сосуществования при наличии порой антагонистических ценностей. Одновременно это и центр обмена информацией, знаниями, мнениями, площадка открытого диалога с уважением суверенитета каждой цивилизации.

Перед ЮНЕСКО и ИСЕСКО в связи с колоссальными изменениями мирового порядка, не могут не стоять проблемы выработки дополнительной повестки межцивилизационного диалога, как то:

---

<sup>1</sup> Гендиректор ИСЕСКО предложил перестроить миропорядок на основе международных законов. 9.10.2018. [Электронный ресурс] // URL: <https://tass.ru/obschestvo/5651417> (дата обращения: 24.01.2022).

— право каждой страны суверенно выбирать политико-экономическую, социально-культурную систему развития, отстаивая собственную цивилизационную идентичность;

— защита прав человека с учетом национально-культурной специфики каждого народа.

Важнейшей чертой современного мира, по мнению многих экспертов, является отсутствие универсальных представлений о «правильности» функционирования государственных систем разных стран и народов. Не случайно в 2017 году США покинули ЮНЕСКО. Ведь именно они все еще отстаивают неприемлемую для стран «незападного мира» монополию на либеральные культурные западные ценности и их модель «демократического мироустройства».

Действительно, сегодня, разлом цивилизационных идей идет в основном не по религиозной линии (христианства и ислама), а по линии тотального диктата радикальной либеральной идеологии с непонятными гендерными ценностями и традиционного разумного консерватизма. Либеральная идеология сегодня — это не столько учение об экономических и политических свободах, гражданских правах, сколько тотальное, всеохватывающее учение, направленное на десакрализацию человеческого бытия, то есть целостного мира человека.

О разумном «умеренном консерватизме» как социально-политической национальной идее говорил В. Путин 22 октября 2021 года на Валдайском форуме<sup>1</sup>.

РФ уделяет особое внимание общественной дипломатии, как средству достижения взаимопонимания между народами, в том числе в рамках межконфессионального диалога на площадках ЮНЕСКО и ИСЕСКО.

Российская Федерация, как отмечается в статье 38 Концепции внешней политики РФ от 2016 года, представляя собой «многонациональное и многоконфессиональное государство, имеющее многовековой опыт гармоничного сосуществования различных народов, этнических групп и вероисповеданий, способствует развитию диалога и формированию партнерства между культурами, религиями и цивилизациями, в том числе в рамках ООН, других международных и региональных организаций...»<sup>2</sup> В настоящее время концепция внешней политики страны, ее текст, обновляется в связи с большими изменениями, обусловленными геополитическими процессами.

Выступая на Давосском форуме в январе 2021 года, Президент РФ В. Путин сказал: «Очевидно, что эпоха, связанная с попытками

---

<sup>1</sup> Путин выступил на Валдайском форуме. 22.10.2021 г. [Электронный ресурс] // URL: [https://lenta.ru/news/2021/10/22/putin\\_valdai/](https://lenta.ru/news/2021/10/22/putin_valdai/) (дата обращения: 27.01.2022).

<sup>2</sup> Концепция внешней политики Российской Федерации. Утверждена Указом Президента Российской Федерации от 30 ноября 2016 г. № 640. С. 16. [Электронный ресурс] // URL: <http://static.kremlin.ru/media/acts/files/0001201612010045.pdf> (дата обращения: 27.01.2022). Официальный интернет-портал правовой информации. С. 1–37.

выстроить централизованный однополярный миропорядок, эта эпоха завершилась... Подобная монополия — она просто по своей природе противоречила культурной исторической многоликости нашей цивилизации»<sup>1</sup>. Перестраивать мир президент предложил с сохранением фундаментальных культурных, морально-этических ценностей, при-сущих любой цивилизационной общности.

Российская Федерация, действительно, становится в настоящее время своеобразным маяком этноцентрических сил во всем мире. РФ активно работает на площадках ЮНЕСКО и ИСЕСКО, в том числе и через уже упомянутые сетевые кафедры ЮНЕСКО, а также через участие в работе Высшего совета ИСЕСКО, членом которого является Кямилиев Саид Хайбуллович, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН. В структуре ИСЕСКО действует Федерация университетов исламского мира, причем наши российские исламские образовательные учреждения — Российский исламский институт (Казань) и Российский исламский университет (Уфа) — являются членами Исполкома этой федерации. Всего в состав Исполкома входят 12 университетов.

Федерация университетов исламского мира (ФУИМ) представляет собой очень крупное объединение как светских, так и мусульманских вузов. Всего 230 учебных заведений<sup>2</sup>.

Кафедра ЮНЕСКО ИСАА МГУ, реализуя дополнительный образовательный модуль по ЦУР, особенно обусловленный целями, направленными на международное сотрудничество в продвижении идей культурного и цивилизационного разнообразия, культуры мира и ненасилия, взаимодействует с российскими исламскими образовательными учреждениями, в том числе и на площадках ИСЕСКО.

Россия собиралась провести в мае 2022 года Всемирную конференцию по межрелигиозному и межэтническому диалогу под эгидой ООН. Эта конференция, по замыслу руководства РФ, была бы приурочена к завершению Программы ЮНЕСКО «Международное десятилетие сближения культур» (2013–2022 гг.) и к 20-летию учреждения Генеральной Ассамблеей ООН Всемирного Дня культурного разнообразия во имя диалога и развития. Однако ее вынуждены были перенести на более поздний срок из-за пандемии<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Путин заявил о завершении попыток выстроить однополярный мир. Давос-2021. 27 января 2021 г. [Электронный ресурс] // URL: [https://1prime.ru/state\\_regulation/20210127/852906754.html](https://1prime.ru/state_regulation/20210127/852906754.html) (дата обращения: 27.01.2022).

<sup>2</sup> Федерация университетов исламского мира [Эл. ресурс.] URL: [https://ru.m.wikipedia.org/wiki/%D0%A4%D0%B5%D0%B4%D0%B5%D1%80%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8F\\_%D1%83%D0%BD%D0%B8%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%81%D0%B8%D1%82%D0%B5%D1%82%D0%BE%D0%B2\\_%D0%B8%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%BC%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B3%D0%BE\\_%D0%BC%D0%B8%D1%80%D0%B0](https://ru.m.wikipedia.org/wiki/%D0%A4%D0%B5%D0%B4%D0%B5%D1%80%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8F_%D1%83%D0%BD%D0%B8%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%81%D0%B8%D1%82%D0%B5%D1%82%D0%BE%D0%B2_%D0%B8%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%BC%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B3%D0%BE_%D0%BC%D0%B8%D1%80%D0%B0) (дата обращения: 27.01.2022).

<sup>3</sup> Всемирную межрелигиозную конференцию перенесут с мая 2022 на более поздний срок // Парламентская газета. 25.11.2021. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.pnp.ru/politics/vsemirnuyu-mezhreligiozную-konferenciю-perenesut-s-maya-2022-goda-na-bolee-pozdnyy-srok.html> (дата обращения: 27.01.2022).

Характерно, что Программа ЮНЕСКО «Международное десятилетие сближения культур» (2013–2022 гг.) была принята в ответ на непрекращающиеся по всему миру всплески насилия, нетерпимости по отношению к культурным, духовным традициям и ценностям разных народов.

В связи с этим необходимо отметить, что каждый год с 1 по 7 февраля в ООН проходит международное мероприятие — Всемирная неделя гармоничных межконфессиональных отношений. В Резолюции ООН (65/5)<sup>1</sup>, посвященной этому мероприятию, содержится призыв к государствам поддержать идеи межкультурной и межконфессиональной гармонии на основе любви к Всевышнему и любви к ближнему, независимо от собственных религиозных традиций и убеждений. Более того, в рамках этой недели было принято решение, что с 2021 года будут отмечать еще День человеческого братства, непосредственно связанный сегодня с угрозами бушующей мировой пандемии<sup>2</sup>.

Роль международных организаций, связанных с наукой, культурой и образованием, в частности ЮНЕСКО и ИСЕСКО, как никогда важна. Именно эти площадки дают нам возможность быть общностью, поскольку их основополагающие принципы культурного и цивилизационного плюрализма против унификации традиций и способов мышления полностью соответствуют общепланетарным человеческим интересам, переходу к многополярному миру без мировой военной катастрофы.

### Литература

Галияскарова Л. Р., Лукьянова Р. А. ООН и ЮНЕСКО, ОИС и ИСЕСКО: структурный анализ деятельности // Социально-гуманитарные знания. 2015. № 10. С. 74–86.

Ениколопов С. Н. Понятие агрессии в современной психологии // Прикладная психология. 2001. № 1. С. 60–72.

Концепция внешней политики Российской Федерации. Утверждена Указом Президента Российской Федерации от 30 ноября 2016 г. № 640 // Официальный интернет-портал правовой информации. С. 1–37.

### References

Galiaskarova L. R., Lukyanova R. A. (2015). OON i UNESCO, OIS i ISESCO: strukturnyj analiz deyatel'nosti [UN and UNESCO, OIC and

<sup>1</sup> Резолюция, принятая Генеральной Ассамблеей ООН 20 октября 2010 года. 65/5 Всемирная неделя гармоничных межконфессиональных отношений // ООН. Генеральная ассамблея. Шестьдесят пятая сессия. 23 ноября 2010 г. [Электронный ресурс] // URL: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N10/512/86/PDF/N1051286.pdf?OpenElement> (дата обращения: 27.01.2022).

<sup>2</sup> Наводим мосты без границ // ООН. Всемирная неделя гармоничных межконфессиональных отношений 1–7 февраля. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.un.org/ru/observances/interfaith-harmony-week> (дата обращения: 27.01.2022).

ISESCO: Structural Analysis of Activities]. *Social'no-gumanitarnye znaniya*. 2015. No. 10. Pp. 74–86.

Enikolopov S. N. (2001). Ponyatie agressii v sovremennoj psihologii [The Concept of Aggression in Modern Psychology]. *Prikladnaya psihologiya*. 2001. No. 1. Pp. 60–72.

Concept of the Russian Federation's foreign policy (Decree of the President of the Russian Federation No. 640 on 30.11.2016) // Oficial'nyj internet-portal pravovoj informacii. Pp. 1–37.

*Islam in the Social and Political Life of Countries and Peoples*

## UNESCO AND ICESCO AS INTERNATIONAL PLATFORMS FOR CIVILISATIONS DIALOGUE

**Abstract.** The article is devoted to the main aspects of the activities of UNESCO and ICESCO — two international organizations dedicated to science, education and culture, which are involved in the implementation of projects on intercultural, interfaith, and, in general, intercivilisational dialogue. The paper studies the specific features of their activities and the common work on the implementation of the ideas of non-violence, cultural and historical diversity of the ways of development of different countries and nations. Emphasis is placed on the fact that in today's controversial world, 'fractures' do not go along a religious line only, but also along a whole range of value orientations that today make up certain ideologies: ultra-liberal and moderate conservative, both at the global and local levels. The conclusion states: it is namely international educational platforms that today can become a kind of laboratory for the search for moral, ethical and legal norms common to the whole mankind.

**Keywords:** UNESCO, ICESCO, international educational organizations, intercivilisational dialogue, system of values, interfaith cooperation, cultural diversity.

**Dilyara M. SOLODOVNIK,**

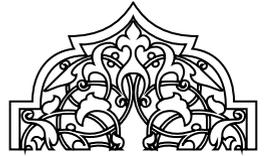
Cand. Sci. (Hist.), head of the UNESCO Department, Institute of Asian and African studies, Lomonosov Moscow State University (bld. 1, 11, Mokhovaya Str., Moscow, 125009, Russian Federation).  
E-mail: 6294138@gmail.com,  
ORCID: 0000-0001-8818-7831

**Nikolai N. LOZINSKY,**

senior lecturer, UNESCO Department, Institute of Asian and African studies, Lomonosov Moscow State University (bld. 1, 11, Mokhovaya Str., Moscow, 125009, Russian Federation).  
E-mail: lonick13@mail.ru,  
ORCID: 0000-0003-2060-6109.



*РЕЦЕНЗИИ*







**В. В. Наумкин**

Институт востоковедения РАН, г. Москва

**Рецензия на книгу:** *Гусева Ю. Н., Сенюткина О. Н., Христофоров В. С.* Пытаясь понять и вообразить ислам... (образ ислама в сознании российских элит 1880-х — 1920-х гг.): монография. — М.: Медина, 2021. — 460 с.

**НАУМКИН Виталий Вячеславович** —

д-р ист. наук, проф., академик РАН,  
науч. рук.

Институт востоковедения РАН  
(107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12).

**Для цитирования:** *Наумкин В. В.* Рецензия на книгу: *Гусева Ю. Н., Сенюткина О. Н., Христофоров В. С.* Пытаясь понять и вообразить ислам... (образ ислама в сознании российских элит 1880-х — 1920-х гг.): монография. М.: Медина, 2021. 460 с. // *Ислам в современном мире.* 2022; 1: 193–196.

**В** последнее время идет довольно интенсивный процесс сближения России с исламским миром. Неизбежность и естественность этого процесса связана в первую очередь с действием ряда основных факторов. Во-первых, это — исторические и цивилизационные связи нашей страны с исламским миром, значение которых все лучше осознается на разных уровнях, а также целый комплекс геополитических обстоятельств, предопределяющих взаимную заинтересованность России и исламского мира друг в друге. Во-вторых, это растущая роль российских мусульман, также являющихся частью мировой уммы, в общественно-политической жизни нашей страны.

Рецензируемая книга посвящена научно значимой проблеме, в изучении которой еще имеются серьезные пробелы, не закрытые литературой «архивной революции» 1990-х — начала 2000-х гг. Именно

в то время был поставлен вопрос, насколько реально услышать «голос» мусульманина в государственных архивах царской и советской России. Принявшие участие в дискуссии по этому вопросу востоковеды резонно отмечали, что эти собрания гораздо перспективнее исследовать с точки зрения представлений властей об исламе и мусульманах, разных стратегий выстраивания конфессиональной политики внутри страны и за рубежом, роли ученых экспертов в ее выработке и реализации. Но осуществить планы исследований в этом направлении полностью не удалось, во многом благодаря закрытию части богатых государственных архивов, прежде всего в Средней Азии (Узбекистан и др.) и отчасти в России, по целому ряду причин.

Авторы книги исследуют процесс формирования образа ислама в сознании элит, управлявших российским обществом. Этот процесс прослеживается ими на исторических материалах периода 1880-х — 1920-х гг. Именно в это время «мусульманский вопрос» в Российской империи зародился и развился, затем ставился советской властью, и ответ на него в течение всего времени искали представители политической элиты, ученые и др. Ключевыми в контексте исследования являются понятия «панисламизм» и «пантюркизм», которые максимально полно вбирают в себя стереотипы осмысления и восприятия российскими управленцами «собственных» мусульман и траектории их развития на переломе двух исторических эпох.

Интересен инструмент, с помощью которого, авторы пытаются решить поставленную задачу. Они стремятся разобраться в характере информационного поля, в его потоках, характере информации-сведениях-мнениях-страхах-заблуждениях, которые раскрывали характеристики мусульманского сообщества; ставят вопросы: кто и почему предоставлял ту или иную информацию и по каким каналам, как эта информация, превращаясь в знания и представления, интерпретировалась элитами российского общества.

Отметим, что авторы имеют серьезный опыт многолетнего изучения проблематики российского ислама и истории ислама в целом<sup>1</sup>. Интересна и предложенная в книге идея преемственности видения ислама и отчасти стратегий надзора за мусульманами России поздней имперской охранки и советских спецслужб ВЧК–ОГПУ в 1917–1934 гг.<sup>2</sup>

Авторы рецензируемой коллективной монографии публикуют свои интересные находки, включая фрагменты архивных документов, наблюдения и выводы в этой области. Ими был проработан поистине

<sup>1</sup> *Сенюткина О.Н.* Тюркизм как историческое явление (на материалах истории Российской империи 1905–1916 гг.): монография / под общ. ред. акад. О. А. Колобова. Н. Новгород: Изд-во НГЛУ, Изд. дом «Медина», 2007; *Гусева Ю.Н.* Российский мусульманин в XX веке. Самара: Офорт, 2013; *Сенюткина О.Н., Гусева Ю.Н.* Дискурс о российских мусульманах в материалах Особых совещаний 1905–1914 гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 4. С. 231–254; *Христофоров В.С.* Мусульманское духовенство в афганской армии // Военно-исторический журнал. 2006. № 10. С. 39–43 и др.

<sup>2</sup> На эту тему см.: *Христофоров В.С.* Советские спецслужбы открывают Восток. М.: РГГУ, 2019.

огромный материал. Работа опирается преимущественно на богатую эмпирику, включая фонды почти двух десятков российских центральных и региональных архивов, в том числе крайне мало известных широкой научной аудитории собраний ФСБ, а также любопытные источники из Центрального государственного архива Республики Узбекистан в Ташкенте, восстанавливаемые ими по редким публикациям. Проработана большая литература на русском и английском языках, включающая более 300 наименований, в том числе важных современных изданий по истории ислама в России Нового и Новейшего времени. К сожалению, порой еще более важные источники и литература на восточных (арабский, тюркские, фарси), немецком и французском языках в работе не использованы.

Книга написана хорошим русским языком. Она может быть интересна и доступна не только узким специалистам, но и широкой публике. Заголовок — живой и привлекающий внимание.

Вместе с тем работа не лишена недостатков. Например, Андижанское восстание 1898 г. хорошо исследовано, однако нет ряда важных ссылок на дореволюционных исследователей вопроса (например, Н. Лыкошина, Н. Остроумова и др.), которые определенным образом формировали образы этого восстания.

Стамбул, строго говоря, стал городом ислама после его захвата в 1453 г., но религиозное и политическое верховенство Стамбула были готовы признавать далеко не все мусульманские владыки и далеко не безусловно. Лишь в более поздний период Стамбул стал восприниматься как независимая от иностранцев «последняя надежда» мировой мусульманской уммы, самая могущественная мусульманская держава.

Стоит отметить, что в вопросе о пожертвованиях денежных средств туркам в связи с Балканскими войнами и вопросами хаджжа российские власти могли действовать избирательно, чаще всего запрещая сбор средств и изымая собранные средства, однако иногда речь могла идти о целенаправленной передаче собранных средств турецкому правительству в обход всяких сомнительных «сборщиков».

Не совсем корректно называть движение младотурок «Иттихад», если только речь не идет о цитате. Лучше употреблять термин «партия “Единение и прогресс”». К указанным на страницах книги фамилиям сотрудников российской разведки, вероятно, можно добавить также работавших в интересах российской разведки и русских консулов, и военных и морских агентов в Эрзеруме, Алеппо, Багдаде, Трабзоне, Стамбуле. Вообще в книге упоминается множество мусульманских персоналий. Многие из них в большей или меньшей степени известны исследователям, но о них можно было бы дать больше информации, хотя бы ссылочно-справочного характера, чем просто цитаты из донесений, а также обратить внимание на унификацию написания их фамилий.

В дальнейшем коллектив авторов мог бы развить ряд сюжетов, обозначенных в книге. Было бы интересно, на наш взгляд, прочитать в более подробном изложении, как формировался образ ислама на разных мусульманских «окраинах», в национальных автономиях и республиках советского времени.

Исходя из вышеизложенного, можно с уверенностью заключить, что книга Гусевой Ю. Н., Сенюткиной О. Н., Христофорова В. С. «Пытаясь понять и вообразить ислам... (образ ислама в сознании российских элит 1880-х — 1920-х гг.)» будет с интересом встречена всеми, кто интересуется историей государственно-религиозных отношений в России, формированием знаний, мнений, фобий об исламе в Российской империи — Советской России — СССР в конце XIX — первой трети XX века, мнений, которые во многом определяют современный общественный дискурс в отношении ислама и его последователей.

**Т. С. Налич**

Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова, г. Москва

**Рецензия на книгу:** *Зарипов И. А.* Сады коранической мудрости. Т. I. Суры 1, 87–94 / под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. — Серия: «Исламская мысль в России: возрождение и переосмысление». — М.: ИД «Медина», 2021. — 304 с.

**НАЛИЧ Татьяна Сергеевна —**

канд. филол. наук, доц. каф. арабской филологии.

Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова

(125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1).

E-mail: nalitch@yandex.ru

**Для цитирования:** *Налич Т. С.* Рецензия на книгу: *Зарипов И. А.* Сады коранической мудрости. Т. I. Суры 1, 87–94 / под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. Серия: «Исламская мысль в России: возрождение и переосмысление». М.: ИД «Медина», 2021. 304 с. // Ислам в современном мире. 2022; 1: 197–199.

**В** августе 2021 года в Издательском доме «Медина» увидел свет первый том книги канд. ист. наук имам-хатиба Московской Соборной мечети И. А. Зарипова «Сады коранической мудрости». Эта книга представляет собой свод лекций, которые автор читает по отдельным сурам и айатам Корана.

Книга состоит из двух частей. Первая часть посвящена исключительно разбору суры 1 «Ал-Фатиха», во второй рассматриваются суры 87–94. Книге предпослано вступительное слово, включающее обязательное для классических арабских произведений восхваление Аллаха и Его Посланника, описание содержания книги. Вместо предисловия автор преподносит читателю мнение имама ал-Газали о познании Корана и содержащейся в нем мудрости. В книге также имеется краткий словарь терминов и понятий, персоналий и список источников и литературы.

Первая часть, посвященная анализу суры 1 «Ал-Фатиха», состоит из введения к суре, анализа формулы «Бисмилла», поайатного, а по временам даже пословного разбора текста суры и заключения.

Во второй части разбираются суры 87–94. Выбор именно этих сур для анализа не совсем понятен, и автор его никак не объясняет. Но если мы углубимся в разбор, можно предположить, что выбранный фрагмент начинается с суры, где на первое место выдвинут Коран, обязательность следовать ему, два пути и два итога, которые ожидают человека в эсхатологическом контексте (сура 87), затем следуют суры 88–92, в которых подробно иллюстрируется этот тезис, и завершается разбор двумя сурами, которые считаются парными и главное содержание которых — пророк Мухаммад и его пророческая миссия. И здесь автор во многом следует за «Комментарием к Корану. Тридцатый джуз» Д. В. Фролова<sup>1</sup>, где в числе прочего приводится подробный анализ композиции этих сур. Разбор некоторых сур (91–94) занимает одну главу, другие же разбиты на небольшие смысловые отрывки, и толкование каждого отрывка помещено отдельно. Такое дробное деление позволяет читателю сосредоточиться на толковании отдельного айата или группы айатов и в полном соответствии с рекомендациями имама ал-Газали, приведенными в начале книги<sup>2</sup>, вдумчиво и основательно воспринимать их содержание. Отрывки невелики по объему, но насыщены смыслами. Они прекрасно подходят для неспешного чтения и размышления.

Книга носит назидательный, нравоучительный характер. По сути, отрывки представляют собой своего рода поучение и объединяют в себе жанровые особенности как лекции, так и проповеди.

Большинство фрагментов построено по определенному принципу. Автор выбирает для разбора суру, айат или группу айатов, в полном соответствии с принципами толкования «Коран толкуется через Коран» и «Коран толкуется через Сунну» приводит параллельные места и хадисы, подтверждающие тот или иной айат или описывающие обстоятельства ниспослания, цитирует мнения сподвижников и последователей пророка Мухаммада, ссылается на комментарии средневековых мусульманских ученых (например, на комментарий к Корану ат-Табари<sup>3</sup>, Ибн Касира<sup>4</sup> и других), работы авторов Нового (например, на работы Ризаэтдина ибн Фахретдина<sup>5</sup> или Мусы Джаруллаха Бигиева<sup>6</sup>) и Новейшего времени (например, на уже упоминавшийся трехтомный комментарий

<sup>1</sup> Фролов Д. В. Комментарий к Корану. Тридцатый джуз. Т. 1–3. М.: Восточная книга; 2011–2014.

<sup>2</sup> Подробнее см.: Зарипов И. А. Сады коранической мудрости. С. 19.

<sup>3</sup> Ат-Табари. Джами' ал-байан фи та'вил ай ал-Кур'ан. Т. 24. [Б.м.]: Му'асса ар-рисала, 2000.

<sup>4</sup> Ибн Касир. Тафсир ал-Кур'ан ал-'азим. Т. 1. Эр-Рияд: Дар ат-тайба ли-н-нашр ва-т-тави', 1999. Т. 8. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1419 г. х.

<sup>5</sup> Ризаэтдин ибн Фахретдин. Джавами' ал-калим шархе. Оренбург: [б. и.], 1916.

<sup>6</sup> Бигиев М. Д. Избранные труды / пер. с осман. и коммент. А. Г. Хайрутдинова. Казань: Татарское книжное издательство, 2014.

к Корану Д. В. Фролова). Кроме того, в некоторых случаях для иллюстрации того или иного постулата Зарипов приводит стихи татарского поэта Габдуллы Тукая (1886–1913), что совершенно в традиции арабских богословских трудов, ведь известно, что еще Абдаллах ибн Аббас, двоюродный брат пророка Мухаммада, основатель мусульманской экзегетической традиции, прозванный «книжник общины» и «толмач Корана», использовал стихи доисламских поэтов для толкования лексики Корана.

Каждый фрагмент (за небольшим исключением) завершается очень красивой мольбой (*ду‘а’*), большинство из них написаны автором, что свидетельствует о его несомненном литературном таланте.

Многие фрагменты в полном соответствии с целями книги, которые заявлены автором во вступительном слове, проецируют «смыслы заключительного Божьего Послания человечеству на современную жизнь российского мусульманства»<sup>1</sup>. Иногда это выражается в виде небольшого резюме в конце отрывка, где И. А. Зарипов приводит конкретные примеры, как это видим на с. 284–285, где рассказывает о татарском благодетеле Асгате-абые Галимзянове (1936–2016), тратившем свои средства и имущество на помощь нуждающимся.

Книга легко читается, при этом не создается ощущения, что И. А. Зарипов стремится к упрощению для облегчения понимания. Сложные моменты автор растолковывает без снисходительного отношения к читателю, и здесь особенно хорошо проявляется фундаментальная научная его подготовка (достаточно взглянуть на список источников и литературы, приведенный в конце книги), глубокое знание предмета, аккуратность и дотошность. Видно, что автор проделал огромную работу.

Оформление книги лаконично и не только не отвлекает от содержания, а подчеркивает его.

К главному и, пожалуй, единственному недостатку книги следует отнести использование русской транслитерации при написании арабских терминов.

«Сады коранической мудрости», по мысли автора, адресованы мусульманам, всем интересующимся современным толкованием Корана и мусульманским богословием, также книга может быть использована при изучении тафсира в исламских учебных заведениях. Но не только. Представляется правильным рекомендовать эту книгу студентам светских учебных заведений в качестве дополнительного чтения по религиоведению, истории религии, истории арабской литературы и как образец для подражания — как писать просто и понятно о сложном.

---

<sup>1</sup> Зарипов И. А. Сады коранической мудрости. С. 14.



*К 15-летию со дня основания ИД «Медина»*

**Главный редактор:**  
**Заместители**  
**главного редактора:**

**Учредитель и Издатель:**

**Генеральный директор:**  
**Над номером работали:**

**Адрес редакции:**

Д. Мухетдинов

Вс. Золотухин, И. Зарипов

Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом  
“Медина”» (109382, г. Москва, проезд Кирова, д. 12)

E-mail: [inf@idmedina.ru](mailto:inf@idmedina.ru)

Сайт: [www.idmedina.ru](http://www.idmedina.ru)

И. Нуриманов

Вс. Золотухин (выпускающий редактор), Н. Сборовская (научный редактор), А. Конькова (литературный редактор, корректор), А. Хабутдинов (научный консультант), П. Хорошилов (переводчик), А. Сафина (менеджер подписки), А. Паньшин (дизайнер, верстальщик).  
129090, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7.

Тел.: +7 (499) 763-15-63

Материалы номера соответствуют нормам Федерального закона  
№ 436-ФЗ от 29.12.2010 (в редакции 28.07.2012) «О защите детей  
от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию»  
и классифицированы по возрастной категории 12+.

Печатное СМИ зарегистрировано в Федеральной службе по надзору  
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций  
(Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-65168  
от 28.03.2016.

Журнал способствует академическому и критическому анализу исто-  
рии ислама, философских, политических, социальных и культурных  
аспектов жизни современных мусульманских обществ, активно уча-  
ствует в теоретических и эмпирических исследованиях и тем самым  
содействует критическому пониманию сложной природы идей и ис-  
ламских ценностей, социальных конфигураций и материальных реал-  
ий, характерных для мусульманских обществ в современном мире.  
Точка зрения авторов публикуемых материалов не обязательно от-  
ражает мнение редакции.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экс-  
пертного отбора. Редколлегия журнала руководствуется нормами  
и международными стандартами, установленными Комитетом  
по этике публикаций Committee on Publication Ethics (COPE).

При перепечатке материалов ссылка на журнал «Ислам в современ-  
ном мире» обязательна.

Распространяется по подписке во всех регионах России  
и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России»  
и в электронном каталоге «Российская периодика» в сети Internet  
([www.arpk.org](http://www.arpk.org)) — 94107.

Сдано в производство: 15.03.2022. Подписано к печати: 28.03.2022.  
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Тираж 10 000 экз.

В розницу — цена свободная.

© 2022 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2022 ООО «Издательский дом “Медина”»



# ИСЛАМ

## В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ



Некоммерческий благотворительный фонд  
ФОНД ПОДДЕРЖКИ  
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,  
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



**Editor-in-Chief:**  
**Deputy Editor-in-Chief:**

**Founder&Publisher:**

**General manager:**  
**The editorial staff:**

**Registration:**



# ISLAM

# IN THE MODERN WORLD

Damir Mukhetdinov (Moscow, Russian Federation)  
Vsevolod Zolotukhin (Moscow, Russian Federation)  
Islam Zaripov (Moscow, Russian Federation)  
Medina Publishing Ltd.  
12 Pr. Kirova, Moscow, 125009, Russian Federation.  
Tel:/ Fax: 007 (499) 763-15-63  
E-mail: info@idmedina.ru  
Website: www.idmedina.ru

Ildar Nurimanov  
Vs. Zolotukhin (Managing Editor in Charge), N. Sborovskaya (Scientific Editor), A. Konkova (Literary Editor, proofreading), A. Khabutdinov (Scientific consultant), P. Khoroshilov (translator), A. Safina (Subscription manager), A. Panshin (designer, Crafty coder).

*Islam in the modern world* is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications (Roskomnadzor).

PI certificate number FS 77-65168 on 28.03.2016.

The journal's materials are compliant with the Federal Law № 436-FZ adopted 29.12.2010 (revised 28.07.2012) "On Protection of Children from Information Harmful to Their Health and Development" and classified as suitable for people aged 12 and over.

*Islam in the modern world* promotes an academic and critical examination of the history and contemporary philosophical, political, social and cultural aspects of Muslim societies. *Islam in the modern world* actively engages theoretical and empirical studies and by so doing promotes a critical understanding of the complex nature of ideas, values, social configurations and material realities of events associated with the development of Islam and Muslim societies. *Islam in the modern world* provides a forum for the interdisciplinary examination of diverse issues based on solid research and critical readings of developments in the modern world.

*Islam in the modern world* is subject to a peer review process.

Subscription index in the Integrated catalog "Press of Russia" and in the electronic catalog "Russian Periodical Press" in the Internet (www.arpk.org) network – **94107**.

Put into production: 15.02.2022. Signed in print: 28.03.2022.

10000 copies

© 2022 The editorial board of "Islam in the Modern World"

© 2022 "Medina" Publishing House LLC



UNCOMMERCIAL CHARITABLE FUND  
«FUND FOR SUPPORT OF ISLAMIC  
CULTURE, SCIENCE AND EDUCATION»

